KAL · HIPECU

Maurizio Ferraris

Nietzsche y el nihilismo

Acceso Abierto

Akal / Hipecu / 43
Maurizio Ferraris

Nietzsche y el nihilismo

Traducción: Carolina del Olmo y César Rendueles

Diseño de colección
Félix Duque
Diseño de portada
Sergio Ramírez

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Ediciones Akal, S. A., 2000

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
ww.akal.com
ISBN: 978-84-460-4045-3

I. Los dos dogmas del nihilismo

Los primeros testimonios del término «nihilismo» aparecen, según la reconstrucción de Kuhn (1992, 18), en el verano de 1880; en cambio, es preciso remontarse hasta el otoño de 1865, quince años atrás, para toparse con las primeras referencias temáticas, que reaparecen poco después, en el invierno de 1867-1868. En cuanto a su origen, se localiza en la reflexión sobre el pesimismo de Schopenhauer (*id.*, 37-38), tal y como corroboran las lecturas de Müller, Koeppen y Spir. No obstante, resulta sumamente problemática la pretensión de considerar (por fuerza retrospectivamente y de forma arbitraria) como «nihilismo» las elaboraciones que Nietzsche desarrolló cuando aún no disponía de ese *nombre*. También según la investigación de Kuhn (1992, 121-131), los ámbitos del nihilismo nietzscheano serían los de la teoría del conocimiento (con reflexiones que se remontan al invierno de 1869-1870 y a la primavera de 1870); la religión, la metafísica y la ciencia (cuyo inicio, estrechamente relacionado con algunas consecuencias de la filosofía kantiana, habría tenido lugar entre el verano de 1872 y los primeros meses de 1873); la estética como filosofía del arte (que dataría del invierno de 1869-1870 y la primavera de 1870: el arte como contramovimiento frente a las tendencias nihilistas del conocimiento y como sustituto de las religiones y la metafísica); por último, la moral, la política y la economía (comienzo: verano y otoño de 1873). Como se puede observar, nos encontramos ante dos esferas distintas: por una parte, una investigación sobre lo que hay (ontología) y su eventual desaparición; por otra, una reflexión en torno a la suerte de la humanidad moderna en la época del desencanto y de la muerte de Dios (axiología). Ahora bien, en contra de este primer dogma del nihilismo, no se puede dar por hecho que para Nietzsche el nihilismo axiológico constituyera un proceso unitario ni, mucho menos, que se tratase de algo malo. Hay también un segundo dogma. En el ori-

gen de la aparición del nombre estarían, según Kuhn, las traducciones francesas de Turgueniev, entre las que se cuenta *Padres e hijos* (1863). Por lo demás, es un dato ampliamente difundido (Müller-Lauter, 1971, 66-68) que la reflexión nietzscheana sobre el nihilismo bebió de fuentes ruso-francesas: Dostoyevski, Turgueniev, Herzen, Bourget (este último, según Andler sería la fuente principal con sus *Essais de psychologie contemporaine*; si bien Müller-Lauter observa que Bourget ya hace referencia a los rusos). Estas consideraciones resultan totalmente coherentes con la hipótesis de Montinari (1987, 270) según la cual Nietzsche habría tomado contacto con el nihilismo ruso a través del capítulo que Bruntière dedica a Chernishevski en *Le roman naturaliste* (1884). Hasta aquí, todo parece marchar bien, de manera que sólo queda, como una cuestión secundaria, establecer con exactitud de qué fuente ruso-francesa pudo tomar Nietzsche esta denominación. Müller-Lauter, sin embargo, añade una observación que puede resultar valiosa en muchos aspectos: a partir de estas influencias, Nietzsche no entiende ya el nihilismo en su alcance original, tal y como se había manifestado en las críticas de Jacobi, von Baader, Chr. H. Weisse e I. H. Fichte a la filosofía del idealismo alemán, sino que se vincula a una segunda historia en la que el tema de fondo no es ya la ontología (la prueba de la existencia del mundo externo y la superación de las hipótesis que afirman que el mundo no es más que representación) sino la axiología (la cuestión de la crisis de los valores y de la ausencia de sentido de la vida). Después, según su proceder habitual, proyecta sobre la antigüedad el episodio moderno, vinculándolo a Epicuro, Pirrón, los cristianos y, de entre los modernos, a Bacon, Pascal y Kant, hasta que con Carlyle, Comte, Spencer, Schopenhauer, de Vigny, Leopardi y Eduard von Hartmann, el nihilismo ideal o anticipado llega a coincidir con el nihilismo real y conocido (Müller-Lauter, 1971, 82-83). Así las cosas, el segundo dogma del nihilismo

consistiría justamente en sostener que Nietzsche ha tratado de resolver el problema ontológico en el seno del debate axiológico, de modo que la crisis de los valores comportaría a su vez un decreto de desaparición del mundo. Como se lee en el diccionario filosófico de Krug (cit. en Volpi, Pref. a Heidegger, 1961, 23), la afirmación «*nihil est*» se destruye por sí misma; no obstante, Krug continúa hablando de un nihilismo social y religioso (haciendo referencia al francés *nihilisme*). En definitiva, como escribe Deleuze (1962), el «nada» del nihilismo no designa el no-ser, sino «el valor de la nada». Pero, si bien se puede entender claramente que el nihilismo concierne al problema del sentido, no está completamente probado que para Nietzsche la ausencia de sentido (moral) comportase –ni regularmente, ni tan siquiera preferentemente– la ausencia de sentido estético y ontológico, es decir, la aniquilación del mundo. De forma característica la interpretación heideggeriana, así como otras muchas que de ella dependen, parte de la identificación, ya sea tácita o dogmática, del nihilismo ontológico y el nihilismo axiológico; de este modo, es obvio que una exposición de la ontología de Nietzsche tendrá que plantearse si las cosas se presentan en estos términos. Pues bien, incluso por medio de un análisis sumario, aunque imprescindible cuando se pretende examinar el nihilismo nietzscheano, se revela palmariamente que Nietzsche, a pesar de las apariencias, jamás alienta una duda radical acerca de la existencia del mundo; que el mundo se haya convertido en fábula no es motivo suficiente para hablar de una disolución de la ontología.

Vayamos a los textos y, muy en especial, al anuncio del hombre loco en el § 125 de la *Gaya ciencia*, que proclama a la humanidad la muerte de Dios, es decir, de un ente supremo, mas no de la totalidad de los entes (hay un hombre que predica, una humanidad que escucha y un mundo en el que se desarrolla la acción):

> ¿No sopla contra nosotros el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No se sigue haciendo de noche, cada vez más de noche? ¿No tenemos que encender lámparas por la mañana? ¿Nada oímos del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún el hedor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen!

No se trata, pues, de un problema de nihilismo ontológico. Normalmente, se considera que Hegel y Jacobi (por aludir a autores tradicionalmente implicados en el debate) se encuentran, en buena medida, en las antípodas el uno del otro en lo que a la cuestión del ser se refiere: el primero la vincula en primera instancia, al menos en la época de *Glauben und Wissen* (1802), a la iniciativa constructivista de la imaginación transcendental; el segundo, a partir de la polémica con Fichte, se afirma en la convicción de que el mundo existe, sin necesidad de pruebas racionales. Sin embargo, ambos asumen que el sentido fundamental de la época moderna reside en la muerte de Dios (o sea, en el hecho de que *Cristo*, el hijo, y no ya el creador del mundo, ni menos aún el mundo mismo, *Deus sive Natura*, haya muerto sin resucitar), de tal modo que el mundo ha quedado enteramente entregado a la iniciativa humana, según el argumento que Stirner desarrollará en *Der Einzige und sein Eigentum*: «Al comienzo de los nuevos tiempos aparece el "hombre-Dios". En su ocaso, ¿desaparecerá del hombre únicamente Dios? ¿Y puede el hombre-Dios morir verdaderamente si en él muere solamente Dios?».

Ahora bien, cuando Nietzsche considera el mundo como «un monstruo de fuerza, sin principio y sin final» (fr. póstumos, junio-julio 1885, 38 [12], Op VII.3, 292), está exponiendo un juicio que en absoluto concuerda con el pretendido lamento de la muerte de Dios. Tanto es así que en el aforismo 22 de *Humano, demasiado humano II* había escrito que en el origen era el sinsentido, y que Dios era justamente este sinsentido. La carencia de fines no sólo no tiene nada de oneroso, sino que se propone como un objetivo: la inocencia del devenir solamente se

apoya, schopenhauerianamente, en la *necesidad* y en la *causalidad* (fr. póstumos, primavera-verano 1883, 7 [21], Op VII.1, 234). Aún es más, con la muerte de Dios tiene lugar precisamente una *espiritualización* (una desontologización, una transformación en valor) de lo divino (así lo expresa el discurso de Kirillov en los *Demonios* sobre el reino de Dios como condición del corazón, o la sentencia de la *Estética* hegeliana según la cual el carácter propio del cristianismo es la *alegorización* de lo divino, que deja así de ser algo existente). La axiología recibe aquí una nítida limitación por parte de la ontología, incluso en el ámbito teológico. Poco después del anuncio del hombre loco (FW, § 136), Nietzsche elogia la concepción hebrea del Dios como monarca (comparable a Luis XIV); el pueblo proyecta sobre él el culto a su propia potencia. Se trata de una perspectiva desarrollada sistemáticamente en el *Anticristo*: es una «necedad» de los teólogos cristianos interpretar como un progreso el paso del Dios de los hebreos al Dios cristiano como suma de todo bien (AC, 184). El Dios cristiano es un Dios degenerado, su reino es un «hospital», un «gueto», un «subsuelo», un «reino de ultratumba»; el Dios como espíritu y como «araña» es el nivel ínfimo de la divinidad (AC, 185). Este conjunto de juicios confirma que la tesis de la muerte de Dios carece de consecuencias en el plano de la cuestión del ser que, más bien, se establece (como mundo y como vida) en término positivo de comparación frente a la espectralización de lo divino.

II. Historia de la metafísica y teoría del contagio

Si esta situación no resulta evidente, es porque bajo el término «ontología» cabe entender dos esferas profundamente diferentes. La primera es la que –en Aristóteles, como en Clauberg o en Quine– se refiere a lo que los entes tienen en común (identidad, diferencia, movimiento, reposo, etc.) y, en este sentido, está emparentada con la física y la perceptología. En esencia, Nietzsche se refiere a esta noción, si bien no temáticamente, a resultas de su predominante interés por las controversias de las ciencias naturales. Una segunda noción, más reciente y limitada, es aquella a la que hace referencia Heidegger, que no entiende por ontología una investigación sobre los entes y lo que tienen en común, sino sobre el ser que no es el ser del ente. Por mucho que Heidegger insista en diferenciar tal ser de Dios y, más en particular, desarrolle constantes críticas a la ontología como onto-teología (con arreglo a una noción históricamente injustificada), resulta bastante obvio que su ontología reúne todos los aspectos de una teología negativa; en efecto, es este el motivo de que pueda llegar a parecer evidente que la muerte de Dios es una sentencia preñada de implicaciones ontológicas. En segundo lugar, a diferencia de la ontología predominante, de carácter fisicalista, Heidegger tiende a historizar la cuestión del ser, al considerarla condicionada por textos y decisiones históricas (por ejemplo, Heidegger, 1961, 141-149), de modo que, en substancia, la historia de la ontología vendría a coincidir con la historia de la filosofía, a su vez caracterizada preponderantemente como metafísica, es decir, como una empresa consagrada al olvido de ese mismo ser que pretendía estudiar. Entonces, si la caracterización ontológica de la tesis nietzscheana acerca de la muerte de Dios se basa en la negatividad de la ontología, la historicidad de la metafísica haría de Nietzsche no tanto un autor de una época determinada comprometido en problemas específicos, cuanto más bien, el desenlace último de una serie de

acontecimientos puesta en marcha, *grosso modo*, por Platón. Heidegger añade –y, obviamente, no se trata de una cuestión irrelevante– que Nietzsche fue plenamente consciente de ambas circunstancias (de la ontología como teología y de su propia ubicación en una historia de la metafísica que comprendía plenamente). En este punto se plantea una primera cuestión, humilde, pero crucial: *¿cómo ha llegado hasta Nietzsche la historia de la metafísica?* Si la metafísica no es ante todo naturaleza, Nietzsche no puede haber alcanzado sus conocimientos a través de los sentidos. Ahora bien, escribe Heidegger, «Nietzsche sabía lo que es la filosofía. Este saber es raro. Sólo los grandes pensadores lo poseen» (Heidegger, 1961, 22). ¿Qué ocurriría si, negándonos a aceptar el argumento de autoridad, probásemos a hacer ciertas comprobaciones? Heidegger atribuye a Nietzsche una plena y directa noticia historiográfica de sus predecesores: al entender el ser como voluntad se estaría inscribiendo en la «mejor y más grande tradición de la filosofía alemana» (*id.*, 47), con la que tenía una relación «originaria» y «madura» (*id.,* 72). Para comprender la legitimidad hermenéutica de este gesto –de arraigamiento imaginario a la vez que de expatriación y desterritorialización– conviene llevar a cabo algunas verificaciones:

Como filósofo, Nietzsche era un autodidacta. Debe confesar que no ha tenido la suerte de encontrar un maestro de filosofía. Sus estudios filosóficos fueron singularmente eclécticos. De Aristóteles, por ejemplo, no había leído sus escritos fundamentales de metafísica y ética, sino únicamente la retórica. A continuación se saltaba toda la patrística, la escolástica y el racionalismo para dedicarse a su propia época y al pasado más reciente: en primer lugar Schopenhauer, después Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Ludwig Feuerbach; a Kant únicamente lo conoció a través de la exposición de Kuno Fischer y, de los textos originales, sólo había leído la *Crítica del juicio* (Janz, 1978-1979, I, 377).

En particular –y pronto apreciaremos la importancia de esta implicación– sus conocimientos se detienen, cronológicamente, en un filósofo helenístico como Diógenes Laercio y se reanudan con los epígonos de Kant (Janz, 1978-1979, II, 213), de modo que pasan por alto esa gran etapa de la metafísica alemana con la que, según Heidegger, Nietzsche habría mantenido una relación íntima y madura; sus númenes filosóficos (a partir de Schopenhauer) son precisamente aquellos que, según el Heidegger de la *Introducción a la metafísica* o de los *Beiträge*, representarían la decadencia filosófica que se propala entre el ocaso del idealismo y la llegada del propio Nietzsche. Si se admite, con Heidegger, que el momento culminante de la reflexión nietzscheana tiene lugar en el último período de su vida consciente, será necesario tener en cuenta que, como escribe Janz (1978-1979, II, 394), a partir del otoño de 1885 las referencias a Kant, así como a Descartes, Leibniz, Hegel y Schopenhauer van raleando, mientras que se hace «patente un uso intenso de Teichmüller y nuevamente de Spir»; Janz (1978-1979, II, 548) –de acuerdo con Stack (1983, 141-142) quien, por lo demás, observa (como Schlechta y muchos otros) que raras veces lo inédito es más significativo que lo publicado–, llega incluso a plantear la hipótesis de que en la organización formal del proyecto del *Wille zur Macht*, Nietzsche se habría servido paradigmáticamente de Lange.

Incluso si se otorga validez a la doctrina implícita del contagio, que determinaría las *inclusiones* en el canon áureo que Heidegger imputa a Nietzsche, no resulta perspicuo el motivo de las *exclusiones* que lo orientan. En otras palabras, aun si se acepta que –como estima Heidegger– en el motor Diesel se deposita la historia de occidente, asegurando a cualquier camionero una precomprensión de Aristóteles, eso no explica por qué Nietzsche no habría recibido la influencia de autores que con toda seguridad había leído. El canon, en efecto, es greco-alemán; pres-

cinde de autores que significaron mucho para Nietzsche, como los moralistas franceses e italianos, así como de su interés por el empirismo y el spinozismo; más en general, excluye las fuentes contemporáneas para privilegiar una historia egregia y remota. No es en absoluto trivial –por poner un ejemplo– que la expresión *gai savoir* proceda de Emerson (Campioni, 1987, 139n.), ni que los artistas relevantes para Nietzsche fueran no sólo Wagner y Dostoyevski, sino también Baudelaire, Zola, los Goncourt, Stendhal, es decir, las fuentes francesas del siglo XIX que Montinari (1987), en las últimas fases de su investigación, ha señalado como prioritarias. La contemporaneidad, e incluso el periodismo, supuso un filtro y un estímulo constante en su aproximación a la antigüedad, de manera que la reivindicación de intempestividad tan a menudo reiterada por Nietzsche se convierte en poco menos que retórica. En efecto, a despecho de la hipótesis de una relación originaria y de un diálogo solitario entre titanes, los rasgos de la lectura nietzscheana de lo griego son típicamente modernos (Cfr. «Filología» y Barbera en Campioni-Venturelli, 1992), de manera que las mediaciones no sólo intervienen, como es evidente, al abordar fuentes lejanas como, pongamos por caso, el código de Manú en la traducción de Jacolliot (Campioni, 1987: 145), sino también al acercarse a autores relativamente próximos a su experiencia profesional de helenista. Así (Barbera, 1992, 59-60), la idea del devenir como juego (imagen homérica atribuida al carácter del tiempo en Heráclito) proviene, en Nietzsche, de una doble contaminación, los *Heraklitischen Studien* de Bernays y el *homo ludens* de Schiller; por otra parte, como recuerda Barbera (1992, 61 n.), ya Richard Oehler (1904, 63) había localizado en Schopenhauer la fuente de su entusiasmo por los presocráticos. Es posible repetir este examen a propósito de la retórica griega (Lacoue-Labarthe - Nancy, 1971; Behler, 1989), que se substancia esencialmente a partir de fuentes modernas como *Die Sprache als Kunst* de Gus-

tav Gerber (2 vol., 1871-1873) y *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt* de Richard Volkmann, de 1870. En cuanto a la idea de que el origen del lenguaje y de las categorías racionales no es lógico, sino artístico, y procede de metonimias, metáforas y sinécdoques, Nietzsche la toma prestada de Gerber (Meijers, 1988) –quien, a su vez, se la debe a Jean-Paul (Behler, 1989, 113). A Heidegger parece haberle llevado a engaño la morosidad de Nietzsche a la hora de revelar sus propias fuentes (lo que se hará especialmente patente en el caso del eterno retorno, como veremos). La constante omisión de estas cuestiones que –quizá– puedan considerarse detalles, termina por alterar el sentido global de la actividad de Nietzsche y por mistificar su objeto. Sin embargo, de entre todas las exclusiones del canon que realiza Heidegger, hay una que se muestra, con mucho, como la más arbitraria y decisiva: la de la ciencia.

III. Ciencia y verdad

Como es obvio, lo que aquí está en juego no es únicamente una cuestión superficial, sino algo substancial. A diferencia de Heidegger, Nietzsche excluye la posibilidad de que el espíritu actúe más que sobre sí mismo, y tilda de superstición (fr. póstumos, invierno 1883-1884 24 [21], Op VII.1.2, 325) la hipótesis de que pueda tener consecuencias sobre la materia. Nietzsche había reconsiderado la decisión de estudiar teología, y la misma contraposición sistemática entre *ciencia* y *moral* bastaría para invalidar cualquier recurso exclusivo al relativismo. La lucha del escepticismo contra la ciencia, ya desde los albores de la filosofía griega, se había desarrollado en nombre de la moral (fr. póstumos, primavera 1888 14 [141], Op VIII.2, 113). Los brahmanes y los cristianos tienen miedo del mundo de las apariencias, mientras que los científicos trabajan positivamente para subyugar la naturaleza (fr. póstumos, verano-otoño 1884 26 [229], Op VII.2, 191); precisamente por eso se trata de utilizar la ciencia contra la filosofía (de acuerdo con un proyecto para el *Wille zur Macht*, primavera-verano de 1888 16 [51], Op VIII.3, 292). En la misma línea se sitúa la neta contraposición entre religión y moral por un lado, y ciencia y fisiología por otro (por el lado de la verdad), (fr. póstumos, verano-otoño 1882 3 [1], Op VII.1, 92) de tal modo que el propio valor crítico y deconstructivo de la ciencia deriva precisamente del hecho de que ésta siempre se ha erigido en contra de las mistificaciones de la religión y la moral. En vez de identificar el nihilismo como punto central de la reflexión nietzscheana (y, así, inscribir todo el sentido de su trabajo en el ámbito de las ciencias políticas y morales), parece mucho más fundamentado y fructífero considerar la cuestión del nihilismo como un hecho secundario, consecuencia de una investigación de orientación prioritariamente naturalista y extremadamente sensible a las ciencias naturales, frente a la cual el nihilismo puede ser reducido a *quantité né-*

gliable. Por el contrario, Heidegger (1929, 61), en su introducción de Friburgo, escribe, censurando las ciencias modernas: «Aquello a lo que tiende la referencia al mundo es el ente mismo –y nada más»; en una nota especifica que ese «nada más» es la deplorable afirmación de Taine «representante de toda la época dominante». Más que suficiente para aclarar –con solo tener en cuenta la admiración de Nietzsche por Taine– la diferencia que existe entre Nietzsche y Heidegger respecto del problema de la ciencia y, así, señalar el principio de la sistemática distorsión que sufre la perspectiva nietzscheana en la interpretación heideggeriana. Heidegger construye un Nietzsche inequívocamente adversario del positivismo y del darwinismo (1961, 70), en el que la reacción de las ciencias del espíritu contra las ciencias de la naturaleza se une (como era ya el caso de Bertram, 1918, 80) a la reivindicación de la intempestividad heroica de Nietzsche respecto de su presente. Ahora bien, puesto que resulta difícil obviar las aperturas nietzscheanas a la ciencia, se hace necesario suponer bien un repliegue «metafísico» de Nietzsche (como cuando –1961, 533– confundiendo a Darwin con Lamarck, Heidegger admite que «la teoría darwiniana de la herencia» es central para Nietzsche), bien un logro filosófico en virtud del cual, a través de la mediación (en lo «esencial» irrelevante) de Darwin, Heráclito y Demócrito ingresan en la ciencia haciendo saltar por los aires sus andamiajes (Heidegger, 1961, 508; Oehler y otros habían mostrado ya que el mediador aquí era más bien Lange). Que el interés nietzscheano por la ciencia fuera secundario y reactivo, como sostiene Heidegger y muchos otros antes de él (Riehl, 1897, 74; Drews, 1904, 204 ss.), es un prejuicio evidente; muy al contrario, el caballo de batalla de la lucha de Heidegger contra la ciencia (la condena de la historia de la metafísica y la apelación a una superación) deriva de Nietzsche y de la cultura *cientifista* y *positivista* en la que se había formado.

El motivo de esta referencia privilegiada, al margen de reseñables circunstancias históricas, atañe en primer lugar a la ontología de Nietzsche y a la doctrina de la verdad que la acompaña. Una ontología no puede prescindir de la ciencia, puesto que Nietzsche, a diferencia de Heidegger, no desarrolla una teoría de la doble verdad, en la que a una verdad científica como adecuación de la proposición a la cosa, se contrapone una verdad filosófica o artística como apertura e institución de un mundo histórico; por el contrario, Nietzsche se mantiene firme en el carácter prevalente de la verdad como *adaequatio*, a la que corresponde una doctrina de la ontología como presencia. No está claro, entonces, de dónde extrae Heidegger la idea de que Nietzsche rechaza la noción de verdad como *adaequatio* (Heidegger, 1961, 509), especialmente si se tiene en cuenta que el propio nihilismo (en el fragmento fechado: Lenzer Heide, 10 de Junio de 1887, Op VIII.I, 199 ss.; 5 [71]) es resultado de la voluntad de verdad, que revela como *factualmente* infundado el mundo moral cristiano. Nietzsche asume positivamente como regla de verdad la doctrina de la correspondencia de la proposición con la cosa (Warnock, 1978; Wilcox, 1986; más en general, sobre el concepto nietzscheano de verdad, cfr. Granier, 1966; Stegmaier, 1985; Bittner, 1987); sólo cuando este requisito parece alcanzable, considera legítima la doctrina negativa de la verdad que a menudo le ha sido atribuida (Kaufmann, Löwith, Danto). Por tanto, resulta problemático sostener, por ejemplo con Grimm (1977, 63), que Nietzsche trata de invalidar la doctrina de la verdad como adecuación, pero que lo hace con un lenguaje que ya la presupone; pues esto exigiría probar –lo cual resulta imposible– que Nietzsche había adoptado una doctrina de la doble verdad de cuño heideggeriano.

Que la *adaequatio* sea un *a priori* relativo conforme a los rasgos del vivir animal y humano, adaptable, pues, a fines de dominio (Habermas, 1968, 286), no impide que las exigencias vi-

tales vuelvan ociosa la distinción entre absoluto y relativo; hasta el punto de que el odio a la verdad, que no soporta sentimentalismos, llega a ser considerado una «depravación intelectual» (fr. póstumos, octubre 1888 23 [4], Op VIII.3, 372). Justamente esto es lo que Heidegger pasa por alto cuando define la *adaequatio* como un concepto «tradicional» de verdad (Heidegger, 1961, 441 ss.), es decir –y la conclusión no es en modo alguno evidente– *histórico* y *relativo*, subordinado a las exigencias mayores de la voluntad de potencia, que liberaría, de un solo golpe, tanto de los vínculos de la moral como de los de la *adaequatio* (Heidegger, 1961, 42; 425 ss.). Ahora bien, entre las muchas ingenuidades que con todo derecho pueden imputársele a Nietzsche, ciertamente no se cuenta la de creer que la verdad sea condicionante de la moral. Así pues, por lo que atañe a la historicidad de la verdad, Nietzsche sostiene (con amplísima aproximación histórica) que la diferencia que separaría su época de la de Platón, Leibniz y Kant, y que la emparentaría con Heráclito y Empédocles, estriba en que «nosotros somos en todo y para todo *históricos*» (fr. póstumos, abril-junio de 1885, 34 [73], Op VII.3, 121), y que la historia permite «abreviar con signos el devenir heraclíteo» (fr. póstumos, junio-julio 1885 36 [27], Op VII.3, 240). Sin embargo, también es cierto que esta abreviación se entiende, en el mismo lugar, como «momificación» y que, en otra parte, Nietzsche estigmatiza el sentido histórico como intromisión y falta de pudor (*id.,* 37 [13], Op VII.3, 269).

Aquí, más que en ningún otro ámbito (obviamente la responsabilidad no es exclusiva de Heidegger), se deja sentir la diferencia entre los años treinta de nuestro siglo y los años ochenta del siglo pasado. Una mirada a la historia de las exégesis puede resultar esclarecedora. Recientemente se han intensificado los estudios sobre Nietzsche y la ciencia (véase, además de los títulos citados en este trabajo, el fascículo monográfico de «Nietzsche-Studien», 13, 1984), pero erraríamos si concluyéramos

que se trata de un hallazgo inédito. Como observó precozmente Lou Salomé (1894, 159), una noción como la de voluntad de potencia no tiene sentido fuera de un horizonte científico (y –añadimos– el eterno retorno se presenta como «la doctrina más científica»). Por su parte Vaihinger, en 1902, subrayaba la importancia de la investigación científica en Nietzsche: el interés prioritario de Nietzsche por la ciencia natural a lo largo de todas sus reflexiones resulta palmario tanto en los testimonios de sus contemporáneos (Förster-Nietzsche, 1895-1904, II.2, 521-522; P. Gast y A. Horneffer, postfacio a GOA, XIII: 367-368, cit. en Müller-Lauter, 1978, 159 n.), como en la biografía de Andler, que sustenta, por ejemplo, el juicio de Deleuze (1965, 7) acerca de que el interés por las ciencias positivas como la física, la biología y la medicina, no puede ser considerado accidental. Se trata, a todos los efectos, de una evidencia prácticamente incontestable. De hecho, si Schlechta (1958, 25), al reiterar la exigencia de valorizar el momento científico en Nietzsche, subrayaba el carácter objetivamente problemático de tal punto de vista, era precisamente porque en el transcurso de los años veinte y treinta se había impuesto una imagen mítico-heroica de Nietzsche como enemigo de la ciencia y la verdad (que reaparecerá con frecuencia durante largo tiempo). Sin embargo, que Nietzsche sólo tuviera un conocimiento sumario de las ciencias naturales, como subrayaba Kaufmann en su momento, es en primer lugar un argumento sin comprobar y, en cualquier caso, no demuestra nada acerca de la relevancia teórica que tuvieron las ciencias para Nietzsche.

Si hoy parece obvio que el problema al que se enfrentaba Nietzsche, por ejemplo como filólogo, consistía en superar el positivismo, tal vez mediante una teoría del éxtasis (Tejera, 1987, 57-70), inicialmente resultaba claro que la superación del positivismo se había llevado a cabo a través de los propios instrumentos del positivismo (Hensel, 1914, con abundante bi-

bliografía sobre el tema). Las cosas cambian cuando, un decenio más tarde, Reininger (1925) o Selung (1926) consiguen trazar un itinerario en el que Nietzsche, a partir del idealismo y a través del naturalismo, habría logrado finalmente constituir una nueva ética (es decir, algo disciplinariamente circunscrito a la esfera de las ciencias del espíritu). En cambio, no había producido ningún escándalo la reconstrucción de la trayectoria de Nietzsche llevada a cabo por Zeitler en 1900, como una línea que partía de la metafísica y, pasando por el criticismo, alcanzaba la biología, ni tampoco las conferencias de Raoul Richter durante los años 1902-1903 (reunidas después en un famoso libro) en las que se insistía en el papel desempeñado por Lange, más que por Schopenhauer (ed. 1909, 152 ss.).

Si de las interpretaciones pasamos a los hechos, un primer dato difícilmente discutible es que Nietzsche trató, durante toda su vida, de remediar las lagunas de su formación científica debidas al *cursus* exclusivamente humanista de su educación en Pforta. Este perfeccionamiento comienza ya en la época de sus estudios universitarios, se hace sistemático en el período de magisterio en Basilea, para transformarse en exclusivo tras la dimisión, es decir, justamente durante el decenio en el que tiene lugar la formación de su sistema. Como recuerda Andler (1920-1931, I, 455 ss.), después de Elisabeth y antes que otros biógrafos, ya en 1868, con ocasión de sus estudios sobre Demócrito, Nietzsche había comenzado a experimentar un interés por la ciencia que no cesaría de incrementarse. Después del año 1872, Nietzsche emprende sus estudios de física general, que abarcan el libro de Zöllner sobre la naturaleza de los cometas (1872: lo reencontraremos en la elaboración del eterno retorno), la *Philosophiae naturalis theoria* de Boscovich, la *Geschichte der Chemie* de Kopp, y la *Entwicklung der Chemie* de Ladenburg (donde se trata el modo en que se han formado las modernas teorías atomistas). Lee también la *Physique* de Pouillet, y otras obras como

la *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft* (1869) de Mohr y *Der Wunderbrau des Weltalls* (1869) de J.-H. Mädler, lecturas cuya impronta podemos encontrar ya en escritos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y cuya eficacia iremos calibrando a lo largo de nuestro trabajo. Schlechta-Anders (1962, 261-262), y también Janz (1978-1979, I, 520), han proporcionado los elencos de los libros que Nietzsche tomó en préstamo en la biblioteca de Basilea desde noviembre de 1870 a noviembre de 1874, en los que se puede apreciar una gran cantidad de literatura científica (Funke, Helmholtz, Cantor, Zöllner, Pouillet, Boscovich, Kopp, Mohr, Mädler). Por su parte, ya en 1942 (24-27), Oehler había facilitado la lista completa de libros de ciencias naturales presentes en la biblioteca privada de Nietzsche (ulteriores y definitivos cotejos se puede hallar en D'Iorio, 1995, 118-123). La razón de estas lecturas –profundas y no ocasionales– se expone en el pasaje de *Ecce homo* (Op VI.3, 334) en el que Nietzsche describe su decisión de abandonar la filología para dedicarse a la fisiología, a la medicina y a las ciencias naturales: «a mi ciencia le faltaban completamente las *realidades*, en cuanto a las "idealidades" ¡quién sabe para qué demonios servían!».

La referencia a las ciencias naturales no debe, por otra parte, sorprendernos. La época en la que Nietzsche lleva a cabo sus reflexiones está marcada, sin excepción, por el desarrollo de las ciencias como paradigma último de referencia a lo real. Una ontología no habría alcanzado ninguna credibilidad fuera de tal marco de referencia, que opera en todos los autores que, de un modo u otro, resultaron decisivos para Nietzsche, de Schopenhauer a Lange o von Hartmann (esto sin tener en cuenta las lecturas específicamente científicas). La sentencia de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* según la cual la construcción de los conceptos fue una labor desempeñada inicialmente por el lenguaje y, a continuación, por la ciencia, no debe ser entendida

como una apología de las ciencias del espíritu en contraposición a las de la naturaleza. Al comienzo de la prelusión de Basilea sobre *Homero y la filología clásica*, Nietzsche insiste en que la filología no es únicamente historia y estética, sino también ciencia natural (si bien aquí la «naturaleza» estudiada es la lengua, en tanto que *instinto* del hombre). Del mismo modo, el pasaje tan a menudo citado (JGB § 22, Op VI.2, 27) en el que Nietzsche, en calidad de «viejo filólogo», critica la apelación a la normatividad de la naturaleza mantenida por los físicos, no es óbice para que, según Nietzsche, la ciencia que fracasa (y su propio periplo personal constituye una buena prueba de ello) sea la *filología* (Andler, 1920-1931 II, 178). De hecho, la filología no constituye para él un ámbito humanista contrapuesto al saber científico; es válida en la medida en que ella misma es ciencia. De manera característica, la filología cuenta para Nietzsche precisamente por su aspecto *metódico* (Grimm, 1977 y, especialmente, Cataldi Madonna, 1983); no es casual que, poco después, Nietzsche censurara así la negligencia con que se afronta:

> «La insuficiencia en filología: se cambia continuamente la interpretación y el *texto* –¡y qué "interpretación"!» (Fr. póstumos, primavera 1888, 15 [82], Op VIII.3, 244).

Verdad y método, de acuerdo con el planteamiento de Ritschl, no configuran una antítesis.

En otras palabras, el positivismo no constituye una enfermedad del desarrollo filosófico de Nietzsche, padecida entre 1879 y 1881 y superada cuando alcanza sus propias posiciones más genuinamente filosóficas (Heidegger, 1961, 157). Contra esta lectura, substancialmente desprovista de pruebas, se ha subrayado con justeza (Müller-Lauter, 1978, 165) que precisamente a partir de 1881 –es decir, de la visión del eterno retorno que, como tendremos ocasión de comprobar, tiene inspiración científica y aspira a justificaciones científicas– se registra un neto incre-

mento del interés de Nietzsche por la ciencia. Ante todo, el positivismo no es el enemigo a combatir en nombre de la filosofía (o de las *Geisteswissenschaften*), sino una posición en el marco de una reflexión que, en cualquier caso, sigue determinada por la referencia prioritaria a la ciencia. Nietzsche no es un *Naturphilosoph* en sentido propio, como cree Mittasch (1952); sin embargo sí se puede afirmar que cultiva un ideal de conocimiento experimental (Spiekermann, 1992, 8). Que no existan hechos, sentimientos o pensamientos inmediatos (fr. póstumos, verano-otoño 1884, 26 [114], Op VII.2, 163) en absoluto constituye, como sostiene Habermas (1968), una crítica del positivismo efectuada por un filósofo que previamente había coqueteado con esta doctrina, sino (basta pensar en Mach) un obvio desarrollo de los presupuestos positivistas. Es cierto que Nietzsche, de manera harto simplista, confunde positivismo con objetivismo (fr. póstumos, verano-otoño 1884, 25 [348], Op VII.2, 219), del mismo modo que confunde a Darwin con Lamarck. Es cierto también que niega los hechos concretos sosteniendo que todo es un flujo y contrapone la interpretación a la explicación (fr. póstumos, otoño 1885-otoño 1886, 2 [82], Op VIII.1, 88). Sin embargo, yerra al creer que eso que confusamente se denomina positivismo pretendiera algo distinto y, por su parte, es totalmente incoherente en el momento en que invoca (como Flaubert, y siguiendo un mismo *ethos* positivista) «Un libro de datos de experiencia» (fr. póstumos, primavera-verano 1883, 7 [255], Op VII.1, 302), o cuando sostiene que, para la comprensión de lo griego, son mucho más importantes los datos históricos, las acciones, que las palabras (fr. póstumos, verano 1883, 8 [15], Op VII. 1, 322). Análogamente (fr. póstumos, primavera-verano 1883, 7 [256], Op VII.1, 302), el egoísmo no debe ser considerado como un principio, sino como «la única cuestión de hecho». Bajo este perfil, se puede vislumbrar en Nietzsche una escisión entre dos niveles (Habermas, 1968,

282): por una parte, una metacrítica del conocimiento, que busca el fundamento del saber y que se reconoce prioritariamente como *ontología*; por otra, una adhesión a las metodologías de las ciencias positivas y, en particular, de las ciencias naturales, que más abiertamente parecen ajustarse a un fundamento ontológico.

IV. El mundo verdadero convertido en fábula. ¿Heidegger o Lange?

El punto culminante de la historia nietzscheana de la filosofía –es decir, de la matriz de la historia heideggeriana de la metafísica– tal y como aparece condensada en el apólogo del *Crepúsculo de los ídolos* (Op VI, III, 7575) «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula», es el «canto del gallo del positivismo». Como es bien sabido, el recorrido está dividido en seis etapas: 1. El platonismo, para el que el mundo verdadero es asequible «al sabio, al piadoso, al virtuoso», que incluso se identifica con ese mundo y con esa verdad. 2. El cristianismo, como «platonismo para el pueblo», que define el mundo verdadero como inasequible, pero lo promete al piadoso, esto es, al pecador que hace penitencia. 3. El kantismo (o más exactamente, como veremos, el Kant de Kuno Fischer o, en general, de los neokantianos), para el que el mundo verdadero «inasequible, indemostrable», constituye una obligación y un imperativo. 4. En este punto (es decir, en el momento en el que Nietzsche está escribiendo) se alcanza el positivismo, que decreta el carácter no vinculante de un mundo verdadero, definido ahora como no alcanzado e incognoscible. La referencia no es genérica, permite discernir con exactitud qué es lo que entiende Nietzsche por «mundo verdadero», esto es, la posibilidad de un conocimiento del noúmeno más allá del fenómeno que, precisamente, deja de constituir un objetivo filosófico con el positivismo, y a la vez (basta pensar en la proclama de Du Bois-Reymond: «ignorabimus»), deja de ser un objetivo para el saber. 5. El quinto momento, en el que el mundo verdadero, una vez desaparecido su carácter vinculante, se muestra superfluo –ya que la finalidad de lo verdadero (precisamente según el supuesto neokantiano con el que Nietzsche lee la totalidad de la serie) era justamente práctica– no es más que una consumación del

cuarto momento y, por tanto, debe ser apuntado en la cuenta de los efectos del positivismo. 6. La etapa final, tan conocida: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?… ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*». Nada, en primera instancia, permite concluir que el recorrido del «mundo verdadero» conduzca a una aniquilación del mundo, reducido a una fábula. La fábula es la creencia en un mundo de cosas en sí caracterizado moralmente; es precisamente la *ciencia* la que proporciona el desmentido de tal fábula (como acabamos de ver, Nietzsche apela sistemáticamente a la ciencia a la hora de refutar la moral). Sin embargo, esto de ningún modo comporta que el *mundo como tal* se haya convertido en una fábula, y que del ser ya no quede nada. Asimismo, justamente porque no se puede hablar de un mundo verdadero que exceda el de las apariencias (el del fenómeno), desaparece también el mundo aparente, ya que un fenómeno que no se contraponga a un noúmeno no es, en ningún caso, una apariencia, sino que más bien se constituye en referente último y ontológico de la *realidad*. La inversión del platonismo, y de toda la filosofía hasta Kant, como cristianismo más o menos declarado y como degradación de los sentidos, es una tesis que sólo tiene sentido en un marco positivista. La lectura de Kant como «moralista» constituía un *topos* característico de los estudios kantianos de la segunda mitad del siglo XIX (Göring, Adickes, Renda, cfr. Fazio, 1991, 158 n.). Que la filosofía a menudo conspire en torno a una subordinación de los sentidos, se entiende si se tiene en mente el intento, típico del neokantismo positivista, de reducir lo transcendental a una dimensión fisiológica. En *Más allá del bien y del mal* (§14, Op VI.2, 19), Nietzsche sostiene que la tendencia platónica a pugnar en contra de la evidencia sensible nacía de una tendencia aristocrática surgida como reacción frente a hombres que, como los griegos de la época, estaban dotados de unos sen-

tidos aún más vigorosos que los de los hombres modernos, que debían, por tanto, ser disciplinados por medio de una red de «grises conceptos». Nietzsche recuerda cómo Platón decía desdeñosamente que los sentidos eran el populacho (punto de plena concordancia con Kant, quien, menos despectivo, escribe en la *Anthropologie*, I, § 8, que la sensibilidad es la «plebe» porque no piensa), y prosigue afirmando que Platón hallaba en este atropello aristocrático del mundo un goce antitético, pero análogo, al que encuentran los «darwinistas y antiteleológicos» entre los fisiólogos contemporáneos. De manera característica, en la *Götzen-Dämmerung* («La razón en la filosofía», 3), Nietzsche sostiene que sólo se alcanza la ciencia cuando se sabe aceptar el testimonio de los sentidos, cuando se aprende a agudizarlos, enseñándoles a «pensar hasta el fondo». Aquí encontramos, por lo pronto, un motivo del lamettrismo dieciochesco que Nietzsche, más que derivar de Herder y Schiller (Negri, 1994, 94), toma en préstamo directamente de su propia época. Resulta bastante evidente que ésta es, en efecto, la situación; así, por ejemplo, Jaspers (1936, 291 ss.) dedica un comentario al apólogo en el que subraya que Nietzsche apunta a una definición del mundo en términos de pura inmanencia, capaz de superar la escisión entre el mundo del ser y el del devenir que habría caracterizado la tradición filosófica de Platón a Kant. Muy diferente, como era de prever, es el comentario que Heidegger expone durante estos mismos años, en el curso 1936-1937 sobre la *Voluntad de potencia como arte* (1961, 199 ss.). A pesar de reconocer que Nietzsche «no puede querer decir» que si el mundo inteligible y el sensible son abolidos «todo cae en el vacío de la nada» (*id.*, 205) sino que se produce, más bien, una revocación del «anatema de lo sensible», la resolución de la voluntad de potencia en el *arte* no viene tanto a suturar la antigua contienda entre filosofía y poesía, como a disolver la primera en la segunda. Esta modificación queda confirmada por la tesis que sostiene Heide-

gger en un curso posterior («La voluntad de potencia como conocimiento», 1939), según la cual la transformación del mundo del ser en el mundo del devenir tiene un resultado nihilista, ya que «No existe nada que "sea"» (1961, 452) –afirmación que, precisamente, autoriza la voluntad de potencia como construcción artística del mundo (*id.*, 506 ss.). El constructivismo, al que Kant, como veremos, había negado legitimidad filosófica al circunscribirlo a la soberanía de la matemática, se invoca ahora, en calidad de *Begriffsdichtung*, en unos términos que, erróneamente, se presentan como los de una construcción real (Heidegger, 1961, 478). La imaginación transcendental, cuyo valor productivo y artístico exalta Heidegger –contra toda verosimilitud histórica, al menos en referencia al ámbito kantiano–, se despliega en una producción *artística*. El arte, bastión de una fatal confusión entre sentimiento y sensación (*id.*, 60), es decir, de axiología y ontología, es convocado para construir, *al mismo tiempo*, la verdad y la mentira, lo real y la desmaterialización (*id.*, 82 ss.). Para Heidegger resulta prioritario excluir todo sentido auténtico de la referencia de Nietzsche a la *fisiología* (*id.:* 100 ss.; 132 ss.); lo mismo se puede decir de la biología (*id.*, 121 ss.; 428 ss.), y del análisis de la *forma* (*id.*, 124 ss.), que entiende sistemáticamente como forma artística (y nunca como esquema gestáltico o perceptológico, a pesar de las obvias afinidades que existen entre las reflexiones nietzscheanas y las de Mach) y que asimila a la doctrina platónica de las ideas (*id.*, 158 ss.). La razón, escribe Heidegger comentando a Nietzsche (*id.*, 474), es percepción del caos, al cual confiere orden y estabilidad. El razonamiento en su conjunto encadena una serie de supuestos que resultan difícilmente compatibles con la perspectiva nietzscheana: la referencia a la construcción de la vida humana en exclusiva (*id.:* 478), en detrimento de la reiterada apelación de Nietzsche a todo lo que acerca al hombre al animal; la resolución de la estética en la filosofía del arte y de la ontología

en la historicidad (*id.*, 114-119); finalmente, también la transferencia de toda la ontología a la producción artística, como institución de una forma que es el único contenido (*id.*, 126).

No es difícil reconocer la tergiversación de las verdaderas intenciones de Nietzsche quien, en las notas sobre *Aesthetica* (otoño 1887, 10 [167], [168], Op VIII.2, 195-198) propone una pura estética fisiológica sobre una base esencialmente leibniziana o, más en general, sensualista que, a pesar de haber sido señalada en diversas ocasiones (Baeumler, 1923; Giusso, 1942, 210), encuentra escaso eco en Heidegger, que no abandona ni por un instante el léxico de la estética post-romántica. A pesar de la habitual denuncia de la insuficiencia de la estética como filosofía del arte (1961, 87), Heidegger confía en poder resolver el problema, no ya diciendo qué es en rigor la estética, sino indicando (con una maniobra condicionada, determinada y, en último término, arbitraria, puesto que depende del puro gusto) qué es el arte («el gran arte»). Si el árbol se reconoce por sus frutos, no resultará irrelevante que las múltiples tematizaciones de la conversión en fábula del mundo en la era post-moderna hayan partido de esta versión heideggeriana del apólogo del *Crepúsculo de los ídolos*. En estos estudios se recurre sistemáticamente a cierto devenir histórico y moral para justificar una desmaterialización del mundo que uniría los dos rostros del nihilismo, la cuestión axiológica y la cuestión ontológica. Pero no se trata de apuntar como mérito o demérito de Heidegger lo que se ha realizado tomando su obra como punto de partida, sino de tener en cuenta cómo la argumentación heideggeriana sobre la voluntad de potencia como arte únicamente es posible a partir del connubio implícito entre nihilismo ontológico y nihilismo axiológico. El resultado obvio de este planteamiento es un *esteticismo* que sitúa al lector en las condiciones menos propicias para descubrir en el arte (que Nietzsche califica como intensifi-

cación de estados de *vigor animal*) un contramovimiento frente al nihilismo.

Si estas son las consecuencias, parece más fructífero elaborar una lectura diferente. Es bien conocida la fuente científica de la parábola de la *Götzen-Dämmerung*, a saber: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) de Teichmüller (donde la *Wirklichkeit* es precisamente el estatuto de lo real como causalidad en el *Cuádruple principio de razón suficiente* de Schopenhauer), que aparece citado (fr. póstumos, agosto-septiembre 1885, 40 [12], Op VII.3, 318-319) en apoyo de la tesis según la cual los físicos contemporáneos coincidirían con los metafísicos en admitir que vivimos en un mundo de ilusión (fr. póstumos, agosto-septiembre 1885, 40 [39], Op VII.3, 335). Se trata de un conjunto de intereses que se polarizan durante la estancia en Sils, exactamente entre el 16 de julio y el 26 de septiembre de 1885, y que están marcados por una enésima lectura de *Denken und Wirklichkeit* de Spir (1873; sobre esto volveremos más adelante) y –quizá– del libro de Maximilian Drossbach *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, aparecido en 1884 (R. W. Schmidt 1988). Si bien es Teichmüller quien suministra el título de la parábola, el entramado y la materia tienen un origen más lejano, ya que están ligados a una lectura de mitad de los años sesenta, que intervendrá en profundidad en el desarrollo filosófico de Nietzsche. Se trata de la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange, aparecida en 1886 y leída con entusiasmo (como atestigua una carta a von Gersdorff) en agosto de ese mismo año. Hombre influyente y políticamente comprometido, miembro de la asociación de trabajadores alemanes, profesor en Zurich y en Marburgo, autor de *La cuestión obrera en su significado para el presente y para el futuro*, publicado en 1865, de las *Nuevas contribuciones a la historia del materialismo* (1867) y de los *Estudios lógicos* (1877, póstumo), Lange (1828-1875) ejerció una enorme influencia

debido precisamente a su obra sobre el materialismo, que fue también un texto decisivo para la formación filosófica de Lenin (Althaus, 1985, 71). Se ha escrito que la lectura de Lange tuvo, para Nietzsche, una importancia «igual, si no mayor, que la de Schopenhauer» (Janz, 1978-1979, I, 178). Se trata de una opinión tradicional en muchos aspectos (basta considerar que éste era ya el parecer de Vahihinger y de Claire Richter), que ve en Nietzsche –sin ninguna pretensión reduccionista– a un «discípulo de Lange», de acuerdo con una orientación hermenéutica que, tras un período de relativo olvido, ha vuelto a gozar de consideración en la última veintena de años (Müller-Lauter, 1978; Crawford, 1988, 67-94; Salaquarda 1978; Ansell-Pearson, 1988; Clark, 1990, 121-122; Moles, 1990, 61-62; Babich, 1994; Poellner, 1995, 139 ss.). En efecto, Nietzsche es deudor de Lange en más de un aspecto.

De acuerdo con las tendencias predominantes en su época, Lange, tras la estela de Fries y de Schopenhauer, había establecido el *a priori* kantiano conforme a un fundamento *fisiológico*, en vez de *lógico-transcendental* (Penzo, 1993, 19). En lo que atañe a los conceptos, Fleiter (1984, 123-164) ha mostrado que la transformación fisiológica de lo transcendental, la concepción de las categorías como organizaciones psicofísicas, el conocimiento como metaforización antropomórfica (crítica de la teleología), el carácter ficticio de los ideales éticos, los ideales como compensación o la ética como negación potencial de la moral y de la religión, poseen una semblanza que, retrospectivamente, se manifiesta como inconfundiblemente nietzscheana. Esta impresión queda corroborada por el estudio más completo sobre Lange y Nietzsche de Stack (1983), donde resulta fácil encontrar todos los elementos característicos de la filosofía nietzscheana reunidos en el que fue, en muchos aspectos, el Virgilio filosófico de Nietzsche. En primer lugar, la teoría de la potencia considerada leibnizianamente (Lange habla de un *Kraft-*

Punkte-Welt, tema sobre el que volveremos más adelante); interés cosmológico que se refleja en la lejana génesis de la idea de eterno retorno (Nietzsche también recaba de Lange sus conocimientos sobre Blanqui). Igualmente, la exigencia de *forjar un nuevo mito*, de acuerdo con el convencionalismo (el mundo tal y como lo conocemos no es sino una constitución antropomórfica, según la hipótesis de Du Bois-Reymond que Lange transmite a Nietzsche) y el ficcionalismo que Nietzsche toma prestado directamente de Lange; tampoco en este caso el convencionalismo gnoseológico comporta un nihilismo ontológico, puesto que Lange no pone en duda (con una actitud fenomenista muy comprometida desde el punto de vista ontológico) que la base última de la consciencia sea la percepción sensible. De este modo, acuña un *materio-idealismo* de corte claramente schopenhaueriano, destinado a desempeñar un papel muy intenso en la ontología de Nietzsche, en cuya base descansa una elaboración de la imaginación transcendental: al igual que Kant, Lange asume que sensibilidad e intelecto derivan de una desconocida raíz común; mas, a diferencia del primero, Lange cree haberla identificado fisiológicamente. Aún así –y aquí nuevamente el acuerdo con Kant es completo– no duda de que esta raíz nos asegure de la verdad –ontológica aunque no gnoseológica– de nuestras representaciones.

En cuanto a la educación filosófica, fue básicamente a partir de la *Historia del materialismo* –más que a raíz de un contagio vírico o de una concusión ambiental– como Nietzsche adquirió esa íntima y profunda comprensión de la filosofía que Heidegger le atribuye. Si recorremos el catálogo –que Mittasch (1952), Schlechta y Anders (1962), así como Stack (1983) han detallado indicando los autores leídos por Nietzsche: Zöllner, Teichmüller, Fechner, Du Bois-Reymond, etc.– observaremos cómo los contemporáneos y los científicos obtienen una clara ventaja sobre los griegos y la filosofía clásica alemana. Especial-

mente si, como se ha observado (Gebhardt, 1983, 81 ss.), es de Lange de donde proceden tanto la crítica de la teleología, por ser una forma de reintroducir elementos idealistas en la filosofía de la naturaleza (de lo que nos ocuparemos más ampliamente), como la conjunción de la filosofía de la naturaleza contemporánea y los presocráticos y, en particular, la idea del mundo como eterno devenir en Heráclito (R. Oehler, 1904; R. Richter, 1903; C. Richter, 1911; Schlechta-Anders, 1962). No obstante, el primer autor que Nietzsche leyó bajo el influjo de Lange –en el invierno de 1866-1867, durante su servicio militar, época en la que llevaba a cabo estudios sobre la teleología en Kant– fue Karl Eugen Dühring, quien en *El valor de la vida* (1865) reivindicaba la exigencia de una integración de ciencia natural y filosofía, así como de evolucionismo biológico y positivismo filosófico, a partir del supuesto de que la consciencia es resultado de la evolución fisiológica, y de que tanto el ámbito estético del sentir como la esfera lógica del pensar constituyen una excitación de la materia. No existe, por tanto, más que un mundo, el físico, de acuerdo con un pleno monismo materialista, el mismo que Lange profesaba.

Si bien es verdad que este último no podía vaticinar el advenimiento de Zaratustra, podemos hallar indicaciones claras sobre muchos de los axiomas de tal revelación en aquello que, en la *Historia del materialismo*, Lange valúa positivamente. La contradicción entre apariencia y ser no puede ser la última palabra de la filosofía (Lange, 1886, I, 23), precisamente, el propósito de sanar esta enfermedad es lo que guía desde el comienzo al materialismo, que impugna, en primer lugar, la distinción entre materia y espíritu, que en Demócrito no es sino materia junto a otra materia (*id.,* I, 33). Recíprocamente, se deberá tener en cuenta sistemáticamente el hecho de que la forma, sin la materia, se queda en pura posibilidad, a la que falta la íntima necesidad que procede del ser, es decir, de lo existente (*id.,* I,

186-187). Así las cosas, los verdaderos innovadores de la filosofía moderna son los filósofos que, de Gassendi y Hobbes en adelante, han reivindicado la prioridad del materialismo (*id.,* I, 221), llegando incluso a admitir –con Hobbes– que el hombre es por naturaleza ajeno a la vida social e incapaz de reconocer intereses generales (*id.,* I, 256). Comprendemos ahora las referencias de Nietzsche al siglo XVII y a la dureza *grand siècle*, así como sus proyectos de profundizar el pensamiento inglés. También encontramos su réplica, la voluntad de potencia como arte:

> «Un instinto poético y creador fue depositado en el fondo de nuestro corazón: en la *filosofía*, en el *arte* y en la religión, entra a menudo en oposición directa con el testimonio de nuestros sentidos y de nuestro intelecto, lo que no le impide dar vida a creaciones que los hombres más generosos y sensatos consideran superiores al simple conocimiento (*id.,* II, 187).»

En efecto, Nietzsche cree encontrar en este horizonte una confirmación substancial de la perspectiva expuesta por Schopenhauer, que no podía consistir, por tanto, en una ratificación del inmaterialismo, por lo demás insostenible también para el propio Schopenhauer: la influyente tentativa del neokantismo de transferir lo transcendental a un *a priori* fisiológico –núcleo de la reflexión de Lange (que partía de intereses psicológicos)– funciona como prueba de la perspectiva del *Mundo como voluntad y representación*, que Nietzsche había leído en 1865. El *status* ontológico del mundo en cuanto apariencia, que depende de la conformación de nuestros sentidos, puede ser esclarecido, no sólo a partir de las reflexiones de Lange sino, precisamente, del § 5 del *Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer: únicamente alguien *asolado por sofismas* (como es el caso, por ejemplo, del idealismo fichteano) puede impugnar la *realidad* del mundo. En el aspecto ontológico no hay, pues, ninguna necesidad de probar el mundo externo. Lo difícil es, en cambio, distinguir entre diversos géneros de fenómenos, por ejemplo, diferenciar el sueño de la vigilia; según una conocida

metáfora (presente en el debate entre Locke y Leibniz sobre este punto, en los *Nouveaux essais*), el mundo del sueño y el que experimentamos en la vigilia son páginas de *un mismo libro*, hojeadas al azar en la experiencia onírica y coherentemente en la vigilia. Lo mismo puede decirse del § 22 de la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, donde los fantasmas (apariciones, rememoraciones, anticipaciones) se distinguen de los objetos reales porque tenemos consciencia de su carácter mediato, consciencia que, por el contrario, no acompaña ni a la experiencia en vela ni a la onírica; sin embargo, en ninguno de los tres casos se pone en duda que tiene que haber algo real (al menos, el *cogito* y una exterioridad relativa) en el origen de las representaciones, incluso de las heterogéneas y compuestas.

Volviendo a Lange, si superponemos la estructura del apólogo del *Crepúsculo de los ídolos* a los dos volúmenes de la *Historia del materialismo*, no resulta difícil apreciar hasta qué punto coinciden ambas perspectivas. Por lo que respecta al primer momento, el platonismo, que en la interpretación heideggeriana desempeña el papel de preámbulo celestial, advertimos que para Lange Platón representa la reacción contra el materialismo y el sensualismo: mientras el materialismo privilegiaba las ciencias matemáticas y físicas, a partir de Sócrates se asume como objeto preeminente de la filosofía la esfera de la ética (Lange, 1866, I, 55), una elección que Platón «marcó con el sello del idealismo» (*id.,* I, 62). Además, al oponer un mundo de ideas estables al mundo efímero de los fenómenos, incurrió en el error de atribuir a las ideas una existencia separada (*id.,* I, 76). Típicamente (será también el caso de la historia de la metafísica en Heidegger), el propio aristotelismo representa una *onto-teología*: la concepción aristotélica del universo es esencialmente teológica, razón y Dios se toman a menudo como sinónimos (*id.,* I, 66). Esto es, por lo demás, fatal –según la perspectiva de Lange– ya que con Platón se abrió una «profunda separación

entre la razón y el mundo de los sentidos» que «dominó toda la filosofía y provocó innumerables malentendidos» (*id.,* I, 79), que se agravó con Aristóteles (ya que en virtud de esta separación, la razón, destinada a la comprensión de lo suprasensible, estaría separada del organismo) y, finalmente, se estabilizó en la idea –esto es, en la «fábula» del mundo verdadero– de que existen noúmenos subsistentes y comprensibles por sí mismos, en contraposición a los fenómenos. Sin embargo, los noúmenos «no son más que quimeras» y –encontramos aquí el típico supuesto neokantiano– «la *razón pura* que los debe comprender [...] no es más que un ser fabuloso» (*id.,* I, 80). Por lo que concierne a la segunda etapa, el cristianismo, es para Lange «la doctrina maravillosamente atractiva de un reino que no es de este mundo» (*id.,* I, 164), una religión de esclavos que terminó por seducir también a los ricos, sustituyendo el orden romano, basado en la fuerza, por el principio de renunciar a la propiedad y amar al propio enemigo (*id.,* I, 165). Resulta casi superfluo poner de manifiesto cómo estas consideraciones (en las que Lange retoma directamente la ironía de Gibbon sobre los cristianos como negadores del mundo sensible y, como tales, enemigos de la humanidad) penetraron en profundidad en el tejido argumentativo de Nietzsche, no sólo en lo que atañe a la gnoseología. En cuanto al tercer estadio, el kantiano, la cláusula con la que Nietzsche sintetiza su propia visión de la doctrina de Kant («la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense») concuerda con precisión con la definición en la que Lange resume el resultado último del transcendentalismo kantiano: «El mundo inteligible considerado como ideal». A causa de una desviación fatal, la cosa en sí pasó, en la inmediata posteridad kantiana, a ser considerada como una realidad (Lange, 1866, II, 79) y, así como Platón había hecho sensible lo inteligible en el mito, Schiller desempeñó un papel análogo respecto a Kant; en sus manos «sueños y sombras se encumbraron a lo ideal [...]. Aquí

se personifica la fuga, fuera de los límites de los sentidos, hacia el mundo inteligible» (*id.,* II, 80). Es aquí precisamente donde el mundo se convierte en una fábula: el intento de transformar la cosa en sí como límite, en realidad positiva «conduce inexorablemente al campo de la poesía» (*id.,* II, 81).

Si, a pesar de todo, las conclusiones de esta fabulización no son disolutivas, se debe precisamente a la importancia de la cuarta fase, la positivista. El imperativo categórico del materialismo postkantiano reza así: «confórmate con lo que está dado». Manteniendo la perspectiva que inaugura Heine y reaparece en la *Ideología alemana*, Lange sostiene que mientras la Europa evolucionada avanzaba en el sentido de la vida real, sólo la mísera Alemania permanecía ligada a la metafísica. A la par, las cuestiones cosmológicas se ven reemplazadas por un creciente interés por los problemas antropológicos; de aquí procede la desconfianza en la posibilidad misma de un mundo verdadero, como se hace patente en la concatenación de deducciones fisiológicas propuesta por Lange (1886, II: 447): 1. El mundo sensible resulta de nuestra configuración; 2. Nuestros órganos sensoriales, a su vez, no son más que representaciones; 3. Por tanto, «El fundamento transcendente de nuestra configuración nos sigue siendo desconocido, así como las cosas que actúan sobre nuestros órganos». Si es insensato perseguir un fundamento último, no resulta más racional un discurso que versa sobre fines últimos. Una vez dadas estas premisas, el quinto momento, que podremos calificar de «ficcionalista» y que, como se ha dicho, no constituye sino un desarrollo del positivismo, no comporta ninguna conclusión nihilista. Para Lange, la tendencia natural de la razón hacia lo incondicionado hace que la ciencia sea un proceso de construcción de conceptos que responde, justamente, a la exigencia natural de edificar, junto al mundo percibido, un mundo imaginado (Negri, 1994, 57). Es esta la idea que, del *Teeteto* al *Treatise* de Hume, afirma que la percepción es

también construcción e integración de lo percibido. Que el mundo aparente sea el único mundo, como escribe Nietzsche también en el *Crepúsculo de los ídolos* («La razón en la filosofía»), no constituye de suyo una prueba de inmaterialismo, precisamente porque se excluye la posibilidad de una cosa en sí que pudiera –de forma muy problemática, en cualquier caso– justificar la inconsistencia de la «"scheinbare" Welt»: el uso de las comillas resulta, por lo demás, bastante significativo.

V. Antihistoria del nihilismo

La tesis de Heidegger según la cual el nihilismo constituiría un secreto bimilenario de la historia de la metafísica, ya dudosa en términos generales, es específicamente insostenible en el caso de Nietzsche. La historia del nihilismo es mucho más breve, y coincide con la inmediata herencia kantiana, que es la que acuña el término y configura el mundo en el que Nietzsche se encuentra. En definitiva, el nihilismo no es el itinerario inmemorable de la huida de los dioses y de la ocultación de la *alètheia*, sino un acontecimiento breve e identificable, relativo a la cuestión de las relaciones entre ontología y gnoseología; su interrogación no versa tanto sobre la ausencia de una finalidad de la vida, cuanto, más bien, sobre la cuestión de *qué* se conoce cuando se conoce, y en qué términos se puede conciliar el *a posteriori* del conocimiento empírico con la necesidad de juicios sintéticos *a priori*. Kleist, recuperado en la *Intempestiva Schopenhauer como educador* (Op III.1, 379), escribía que el peligro al que está expuesto todo aquel que parte de la filosofía de Kant estriba en *desesperar de la verdad*, al no poder decidir si la verdad es tal o solamente nos lo parece. Stack (1983, 195 ss.) ha mostrado, finalmente, cómo la relación de Nietzsche con Kant está sistemáticamente mediada por Lange o, lo que es lo mismo, por un planteamiento que, desde el principio, surge de la necesidad neokantiana de proporcionar un fundamento científico (y marcadamente fisiológico) al conocimiento. La hipérbole de la duda se resuelve con presteza en la definición de la verdad como resultado de nuestra conformación sensorial. Esta certeza opera también en otro nivel. Preguntarse de dónde procede el *a priori*, es decir, la objeción que Hegel plantea a Kant, no constituye, situados en esta cota, nada más que una pregunta retórica. Si Kant había hablado, con una enigmaticidad que el idealismo resolverá en sentido subjetivista, de un tercer elemento al que se subordinarían concepto y percepto (identifica-

do precisamente con la imaginación transcendental), las múltiples reflexiones nietzscheanas sobre ese tercer elemento (a las que también Stack hace referencia, 1983, 200) resolvieron el enigma siguiendo una dirección estrictamente fisiológica: las categorías tienen su origen en los sentidos; el mundo sensible, el mundo de la vida, no como historia sino como *bios*, constituye la instancia última de referencia. De este modo, en la reflexión sobre los «efectos del tercero» (fr. póstumos, abril-junio 1885, 34 [51], Op VII.3, 115), Nietzsche se refiere emblemáticamente a una esfera biológica, en virtud de la cual la herencia de los progenitores se manifiesta en el hijo en términos no adicionables (es decir, que exceden tanto al primero como al segundo). Es característico que la aproximación de Nietzsche a Kant nunca tuvo lugar bajo el signo de una amistad entre lumbreras, sino que en la mayoría de las ocasiones se produjo a través de mediaciones. Además de Schopenhauer y Lange, tiene una importancia fundamental la monografía de Kuno Fischer *Kant's Leben* (1860), que Nietzsche leyó en 1868, y a la que (Janz, 1978-1979, II, 68) debe lo esencial de su conocimiento del pensamiento kantiano. Es cierto que, desde sus estudios acerca de la teleología, Nietzsche adquirió familiaridad con la *Crítica del juicio*, que releyó (o al menos tomó prestada, probablemente en la biblioteca de Chur; Fazio, 1991, 153-154) entre mediados de mayo y principios de junio de 1887, junto con la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y, quizá, la *Crítica de la razón pura*. No obstante, las referencias de Nietzsche a Kant son tan selectivas y excluyen tal cantidad de cuestiones, que corroboran la hipótesis de un conocimiento ampliamente mediado. Así las cosas, se impone una consideración: a menudo se ha subrayado la afinidad entre Nietzsche y Kant, juzgando que la herencia kantiana se resolvía en el discípulo, o continuador, en la exigencia de no considerar el mundo como una obviedad dada, sino como el resultado de una interpretación (Jas-

pers, 1936, 264), exigencia que Nietzsche habría «radicalizado» al reivindicar una crítica de la razón capaz de establecer nuevos valores (Deleuze, 1962, 1). En este sentido (y de acuerdo con una tendencia ratificada por Heidegger), Nietzsche sería el único que habría superado a Kant y la metafísica (Ansell-Pearson, 1987), el crítico del dogmatismo que habría depuesto la noción kantiana de «cosa en sí» (Houlgate, 1993). No obstante, si tal y como se ha visto, Nietzsche no llegó a conocer en profundidad a Kant y los temas que se le atribuyen en exclusiva formaban parte del patrimonio común del neokantismo de su época, el juicio debe ser reformulado. No ya «la renovación del criticismo», sino más bien «la continuación del neokantismo», parece constituir el hilo conductor de la relación de Nietzsche con Kant (Clark, 1990, 128-150). Esto último se muestra con claridad al considerar que el problema que Nietzsche se plantea es justamente la identificación de transcendental y fenoménico (nuestros sentidos, esto es, la estética transcendental, son el único *a priori* posible) y la exclusión de la cosa en sí. La eliminación de la cosa en sí constituye el signo bajo el que tiene lugar el retorno a Kant, especialmente en el texto que, en muchos aspectos, se presenta como instaurador de esta orientación, *Kant und die Epigonen* (1865), de Otto Liebmann, libro que contó con la aprobación de Nietzsche cuando lo leyó en 1882 (Janz, 1978-1979, II, 71). Se trata, como hemos visto, del núcleo de la posición de Lange, pero también de la de Kuno Fischer, que había radicalizado (en substancial afinidad con Schopenhauer) la contraposición entre voluntad y representación, al recuperar, en lo tocante a la razón práctica, la no subsistencia de un fundamento último que conlleva la exclusión de la cosa en sí. Los problemas del nihilismo, no como itinerario inmemorial, sino como cuestión abierta por la herencia kantiana, se pueden entender a la vista de los resultados del kantismo tal y como los establece Liebmann, distinguiendo tres direcciones; el idealismo

de Fichte a Hegel, el realismo de Herbart y el empirismo de Fries. En los tres casos la cuestión de la representación resulta central. Algo se nos muestra como resultado de nuestras disposiciones fisiológicas; pero queda por establecer si existe también algo detrás de lo que se nos presenta, problema que, como tal, ya interviene en el *Essay* de Locke cuando se distingue entre intuición y percepción al afirmar que la segunda añade, respecto a la primera, la creencia en la existencia de la cosa representada.

El problema, como ha sabido subrayar Cassirer, se plantea en términos de una contradicción (o, al menos, de una no-coincidencia) entre ser y conocer, es decir, entre ontología y gnoseología. Conocemos únicamente lo que hemos hecho. A partir de esta base, el idealismo se encauzará hacia un constructivismo absoluto, el mismo que le valerá a Fichte la acusación de nihilismo (o bien, y en definitiva complementariamente, de ateísmo). Si esto es así, en su origen, el nihilismo no establecía la cuestión del valor, sino que la *derivaba* de una insuficiencia gnoseológica y ontológica. En primer lugar, en el plano de la *construcción*, se llega a la conclusión de que sólo conocemos lo que construimos; pero entonces, si el ser está *dado* estéticamente, nunca conocemos el ser. Es este el sentido en el que Jacobi (*Von den göttlichen Dingen und ihre Offenbarung*, 1811; Cassirer 1906, III, 41) puede advertir una *contradictio in adjecto* entre saber y ser y, más específicamente, en el saber del ser, que matematizaría lo que es irreductiblemente real. Se aprecia claramente cómo el problema del nihilismo no tiene aquí nada de axiológico, sino que es estrictamente gnoseológico y ontológico. Por su parte, en el *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789, 205 ss.), Reinhold reconoce que de aquello que se da tanto al sentido externo como al interno únicamente se tiene noticia por medio de representaciones (entendidas, pues, como *menos verdaderas*). De este modo, Schulze, en el *Aenesidemus* (1792), no encontrará demasiadas dificultades para poner

en duda la relación entre las representaciones y lo externo, esto es, la escisión entre gnoseología y ontología, al considerarla (erróneamente) perjudicial para la ontología. Esta confusión se refuerza con Beck (que se esfuerza en explicar qué entiende por «dar», «recibir», «producir», «obtener», Cassirer III, 103) y con Fichte, que admite, sin embargo, que en la construcción de una línea (representación *a priori*, gnoseología) es necesario presuponer algo (es decir, la ontología, que haya algo) que no resulta de la construcción.

Por su parte, Fries, precisamente en consideración a esta derivación constructivista que propugna un hiato insuperable entre gnoseología y ontología, propone reformular la filosofía transcendental en términos de una «ciencia de la experiencia psicológica». El propósito que subyace es el mismo que guía a Schopenhauer (y, ya en nuestro siglo, a Moore y Merleau-Ponty): justamente porque el ser es transcendente respecto al conocer, no es necesario buscar una prueba de la existencia del mundo externo, como aún le parecía obligado a Kant. Por otra parte, la psique, que es en parte naturaleza y en parte espíritu, asegura *a priori* un vínculo que no está sujeto a demostración. La garantía de verdad se deposita (a través de una especie de positivismo subjetivista) en un *hecho* (el hecho de la razón en Kant, entendido aquí como *autoconfianza de la razón*). En la introducción a la segunda edición de *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1828) el orden de razones queda bastante claro (con inflexiones no muy alejadas de las de la *Fenomenología* hegeliana, que aparece el mismo año que la primera edición, 1807): el error de Kant fue tratar separadamente dos ciencias, la lógica y la psicología (1807, 41). Kant busca el principio que explique la posibilidad de nuestra experiencia, pero éste no es en absoluto un fundamento ontológico de las leyes de la naturaleza, sino un fundamento psicológico de mi razón (*id.*, 45). Se trata de tesis «nietzscheanas» (es decir, en la línea Fries-Herbart-Scho-

penhauer-Lange). La doctrina fundamental de la metafísica kantiana es la misma que la del idealismo transcendental y coincide con la doctrina platónica: el conocimiento de las cosas en el espacio es tan solo una limitada representación humana de las cosas; la representación de la cosa en sí únicamente puede asegurarla el puro pensamiento a través de las ideas (*id.*, 51); ahora bien, las disputas de los hombres en torno a la verdad surgen precisamente acerca de la representación empírica (y la verdad empírica, *id.,* 56). No se trata pues de un elemento superfluo, sino de un concepto central para la filosofía. La escisión entre ontología y gnoseología es indiscutible, pero no tiene por qué concluir en el relativismo, puesto que la psicología, en tanto que guía de la gnoseología, proporciona también un fundamento retrospectivo a la ontología (el *cogito* es, con independencia de la mayor o menor veracidad de sus representaciones). Así ocurría ya en la auto-recensión que Fries publicó en 1808 sobre los «Heidelbergische Jahrbücher der Literatur», en la que aseguraba proponer una psicología subjetiva (de ahí la psicología de Nietzsche, basada en la auto-observación, según un método que, ya en el siglo XVIII, se había reprochado a Descartes y a Locke), o una «investigación antropológica interna», que se configura como una *teoría de la vida interna de nuestra razón* (1807, 7). Tal indagación no sólo sirve como crítica de la razón, sino también como desarrollo positivo de una representación científica de sus facultades, de acuerdo con un hilo conductor psicológico, cuyo comienzo podría rastrearse en Grecia (*id.*, 8). Mediante esta vía, se tratará de investigar dos conceptos de verdad: verdad empírica y verdad transcendental (*id.,* 9). Hasta ahora todas las especulaciones habían cometido un error especular: o bien asumían el concepto o bien asumían la intuición como regla de verdad, de modo que se veían constreñidas a verificar el concepto a través de la intuición o la intuición a través del concepto; aquí por el contrario, prosigue Fries, se trata de

asumir intuición y concepto simplemente como dos modalidades subjetivas del conocimiento efectuado por nuestra razón: la intuición procede del sentido interno, el concepto, de la reflexión (*id.*, 10).

Por su parte, Herbart (que había sido alumno de Fichte en Jena, aunque no compartía sus ideas) admite que la gnoseología tiene como objeto el fenómeno, que entiende como apariencia, pero sostiene que, en lo que concierne a la ontología, es necesario postular entidades simples e inmutables, en vez de enredarse en la incierta reclamación de una prueba gnoseológica de la realidad del mundo externo. En el *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813), Herbart admite que la experiencia es el punto del que parte todo conocimiento; pero, en contra del realismo y del empirismo, precisa que el dato inmediato no es más que apariencia («Erscheinung»; como en Schopenhauer); sin embargo, por expresarlo con un hegelianismo invertido, *no hay apariencia sin transformación del ser*. La tesis es la habitual: no hay filosofía de la naturaleza sin psicología (1813, 285). Precisamente por este motivo (de nuevo una jugada nietzscheana) lo que Herbart denominaba estética pasará a ser, con su discípulo Lotze, «filosofía de los valores» (adviértase que, en substancia, sucede lo mismo en Croce). Llegados a este punto podemos comprender el motivo –aunque no la justificación racional– de la transición del nihilismo desde la ontología a la axiología.

En este contexto aparece, también en 1813, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, donde, evidentemente, se examina el tema de la transcendencia de la ontología respecto a la gnoseología. No obstante, esto no significa de ningún modo que solamente existan apariencias. Más bien, la existencia del mundo es tan obvia que no necesita ninguna prueba; el interés por la fisiología, muy acentuado en Schopenhauer, se lleva al plano de las consecuencias: tras Kant, la posibilidad de una metafísica dogmática ha quedado vedada, lo que no impide (inclu-

so lo exige) la reivindicación de una metafísica inmanente, como ciencia de la experiencia en general, fundada empíricamente. Si realidad y causalidad coinciden, el normal funcionamiento psíquico demuestra de forma directa el *cogito*, e indirectamente el mundo, pero sólo desde el punto de vista ontológico, no gnoseológico. Por eso Schopenhauer insistía en que el mayor mérito de la filosofía kantiana era la separación entre fenómeno y noúmeno y, al mismo tiempo (desde La *Cuádruple raíz*), subrayaba que en Kant el plano ontológico del fundamento y el plano racional de la consciencia no estaban suficientemente diferenciados (del mismo modo, en el *Mundo* le reprochará el haber perfilado, bajo el nombre de «objeto de experiencia» al que se refieren las categorías, un hircocervo de representación empírica y de concepto abstracto). De manera característica, Schopenhauer trata de erigirse en paladín de un idealismo que, no obstante –escribe– debe su origen a la influencia que Locke ejerció sobre Kant justamente en lo que se refiere a la distinción entre fenómeno y noúmeno. De aquí surge también una cierta inflexión positivista: en estos términos, todo el discurso sobre el *a priori* se omite, las categorías, que se manifiestan en el fenómeno, únicamente se dan *a posteriori*; se trata de una vía libre para el positivismo, ya que no se admite (como sí ocurría con la hipótesis de la representación) que en un único acto surjan el *a priori* y el *a posteriori* (de ahí la perplejidad ante el capítulo del esquematismo). Así pues, cuando Nietzsche lee a Schopenhauer en 1865 encuentra, efectivamente, al pesimista, al moralista y al asceta (así como al malévolo crítico de Hegel, que transmitirá a Nietzsche un prejuicio que este último no tuvo nunca ocasión de verificar); pero, sobre todo, se enfrenta al heredero de Kant que, desde La *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, había lamentado la pretensión kantiana de fundar *en la razón* el estudio de la ontología (o sea, de la naturaleza), observando además que Kant había cometido un error idéntico al que él

mismo imputaba a los leibnizianos: la confusión entre estética y lógica, que en Kant declina en una confusión entre ontología (que el principio de causalidad nos confirma) y gnoseología.

Schopenhauer exageraba. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Kant había escrito que en un saber hay tanta cientificidad cuanta matemática sea posible introducir en él. Con ello no pretendía afirmar que matematización y cientificidad fueran equivalentes, sino sólo que la axiomatización *a priori* es el requisito fundamental de un saber que, como tal, no puede prescindir del encuentro con lo dado (de modo que la matemática no podría ser considerada conocimiento). Resulta evidente que, ya en este nivel, se estaba trazando el divorcio entre ontología (que haya algo) y gnoseología (que se pueda comprobar la veracidad de nuestras representaciones), y se estaba intentando fisiologizar lo transcendental. Algo después, en la (relativa) confianza en lo dado que caracteriza la filosofía positiva del último Schelling y, a continuación, en el positivismo, se asiste al intento, siempre malogrado, de suturar esta escisión que, por lo demás, conforma la base de la metafísica (entiéndase bien: de la metafísica moderna; se trata de interrogantes que carecen de sentido antes de Descartes, en contra de lo que sostiene la uniformadora historia de la metafísica de Heidegger). La insatisfacción respecto a todos los intentos propuestos no se tradujo, sin embargo, en la resolución del escepticismo gnoseológico en un inmaterialismo ontológico, ni tampoco en una desautorización de la ciencia.

En cualquier caso el problema reside en un doble malentendido que grava toda la herencia de Kant y que consiste, en primer lugar, en tomar la revolución copernicana como aval para un constructivismo absoluto; en segundo lugar, en considerar el fenómeno en Kant como sistemáticamente asociado a la hipótesis de la mera apariencia. Por lo que al primer punto se refiere, la revolución copernicana adquiere, en Kant, una expresión

conceptual (Kaulbach, 1980, 113): es el hombre el que otorga leyes al mundo y a sí mismo (*id.*, 114). Precisamente por este motivo, pierden valor absoluto los conceptos de «fin», «unidad», «ser» (WzM, § 12). Para comprender este pseudo-aforismo, no hay que atender a la historia del ser, sino a la herencia de Kant, así como a las relaciones de Nietzsche con las ciencias, variamente condicionadas por tal herencia. Igualmente, conviene entender la voluntad de potencia no como ejercicio histórico (que, como tal, se cierra más o menos con el nazismo), sino como potencia *constructivista* en el mundo natural, según una perspectiva examinada (aunque descartada) por Kant y que, de este modo, se retoma del idealismo transcendental. Para entender qué significa para Kant «revolución copernicana» (expresión que, como tal, él nunca utilizó) se ha de recurrir a Bacon y a su método más que a Copérnico: la física (la ontología como metafísica general) se encaminó por la vía de la ciencia cuando dejó de preguntar a la naturaleza como un alumno, y comenzó a interpelarla a la manera en que un juez interroga a sus testigos. Como comprendieron Galileo, Torricelli y Stahl, la ciencia es, ante todo, *construcción* guiada por leyes estables (KrV, B XIII). No es difícil encontrar en Nietzsche juicios paralelos (por ejemplo, fr. póstumos, otoño 1885-otoño 1886, 2 [174], Op VIII.1, 140). En el conocimiento está actuando, pues, una *Begriffsdichtung*, una construcción de conceptos. Como era de esperar, Heidegger descubre aquí una continuidad áurea y directa entre Kant y Nietzsche; a través de un falseamiento del «Dichten» y la imaginación que requiere, llega a postular –como ya hemos visto– una «esencia poetizante (*dichtend*) de la razón» y se la atribuye a Kant, aunque con una sutil tergiversación (casi como si entendiera por «dichten» la producción de un mundo de fábula). Ahora bien, Kuno Fischer sostiene en su monografía kantiana que, para Kant, sin imaginación no habría objetos fenoménicos y Lange insiste en la *Begriffsdichtung* (Schlechta-An-

ders, 1962, 55-58), de modo que, en parte erróneamente, Nietzsche puede afirmar bajo la influencia de ambos (*El libro del filósofo*, cit. en Fazio, 1991), que el filósofo «conoce en tanto que hace poesía y hace poesía en tanto que conoce», así como que el mundo de las valoraciones es un «poema inventado por nosotros» (FW § 301).

La equivocación es evidente en lo que toca a la imaginación (entendida artísticamente), así como en lo que concierne a las características de la actividad filosófica (lo típico en Kant es la afirmación de que *no* es la filosofía, conectada con la ontología, sino la *matemática*, que no conoce, la que es pura poesía, es decir, construcción absoluta). Dejando a un lado la cuestión del estatuto ontológico de lo observado, aún presente en el debate contemporáneo (Churchland-Hooker, 1985), así como el problema de la construcción en la ciencia en Hanson, Feyerabend, Hacking, Heelan, o van Fraassen, se debe tener en cuenta que en la época de Nietzsche (cfr. Cataldi Madonna, 1983, 125) se trataba de una noción corriente, que tenía un cariz esencialmente gnoseológico. Claude Bernard (1865, 33-36) afirmaba que únicamente una idea preconcebida posibilita el experimento, mientras que Poincaré advertía que para poder servirse de las observaciones es indispensable generalizar. Es difícil pues, coincidir con Granier (1966, 486), que vislumbra en esta tesis «uno de los temas más audaces del pensamiento nietzscheano», o con Stack (1983, 197), quien cree encontrarse ante una superación nietzscheana del kantismo (si se tratara de un puro constructivismo matemático, ¡con mayor razón sería un regreso al leibnizianismo!).

Es en este marco donde se plantea la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* –esto es: ¿cómo es posible que lo que aprehendemos *a priori*, por ejemplo con la evidencia de la geometría, pueda aplicarse a lo que recibimos en la pasividad de los sentidos? Kant no pretende resolver el mun-

do en el pensamiento o en la matemática, ni tampoco transformar la experiencia en una sucesión de fenómenos como meras apariencias. Según el explícito (aunque históricamente incorrecto) aserto de Kant, Leibniz construyó un sistema intelectual del mundo que confunde dos fuentes del conocimiento, la sensibilidad y el intelecto; Kant condena esta asimilación y con una sublime apología de la identidad entre ontología y sensibilidad, deja bien claro que no hay más que lo real, y que lo real es el existente sensible. Sólo existen fenómenos, el noúmeno se exige precisamente para prevenir la pretensión de un sistema intelectual del mundo (KrV B 333 / A 277); el noúmeno es problemático, es decir, demuestra que nosotros únicamente tenemos intuiciones sensibles (KrV B 343 / A 286-287). Por tanto, aquí lo sensible no es lo aparente (piénsese en las circunstancias que llevan a Colli a traducir «fenómeno» con «apariencia») sino, justamente al contrario, lo real, que también resulta vinculante para el pensamiento, pues en el momento en que se ejercitara fuera de la sensibilidad quedaría privado de objeto (KrV B 343 / A 287). Para Kant (KrV, B 321 / A 265), exactamente igual que para Nietzsche (fr. póstumos, primavera 1888, 14 [93], Op VIII.3, 61; y cfr. también *passim* todos los apuntes de este período), el mundo no es sino relación; pero en ninguno de los dos casos equivale a una des-substancialización del mundo (es decir, de aquello que procura el paradigma del ser). El esquematismo (Cassirer, 1906, III, 29 ss.) parece proporcionar solamente una mediación exterior y así, incluso en el finalismo de la naturaleza, únicamente puede ser interpretado como si hubiera una correspondencia entre lo estético natural y lo lógico de la comprensión. Por lo que atañe a la herencia kantiana, el núcleo problemático se aglutina en el concepto de *representación* y en su íntima duplicidad, que comporta conjuntamente un *reproducir* (que constituye la ficción) y un *re-presentar* (que constituye la realidad), de modo tal que la cuestión de la ontología vuelve a

entreverarse con la cuestión de la gnoseología (de la corrección de las representaciones).

VI. Gnoseología y ontología del fenómeno

Estas circunstancias nos obligan a volver a examinar dos nociones que aparecen falseadas cuando se identifica ontología y gnoseología; se trata precisamente del fenomenismo y el perspectivismo. Anticipemos el núcleo del argumento que desplegaremos en los próximos parágrafos: precisamente porque Nietzsche se esfuerza en impugnar un mundo de noúmenos contrapuesto al mundo de los fenómenos, estos últimos no sufren ningún deterioro ontológico, al contrario, quedan plenamente fundados en su propia realidad (como *realitas phaenomenon*), sin que por ello tengan necesariamente que ser materia (que haya algo no exige obligatoriamente que haya algo material, al menos en la ingenua perspectiva de Nietzsche). La contradicción entre ser y conocer, por otra parte, no se resuelve en un relativismo cognoscitivo, como se podría concluir a partir de una concepción del perspectivismo como relativismo histórico, instituida sobre un dualismo sujeto-objeto. Por el contrario, la consistencia ontológica de los fenómenos, como *mónadas* dotadas de potencia representativa, lejos de convertir el perspectivismo en un relativismo gnoseológicamente disolutivo, permite ensamblar la gnoseología perspectivista y la ontología monadológica. El primer punto que se ha de examinar concierne a la cuestión del *fenomenismo*. ¿En qué medida es consistente un fenómeno? Y, una vez que se ha determinado que solamente existen fenómenos, ¿será necesario concluir que el mundo no es más que una fábula? Se trata de problemas que Nietzsche heredó directamente de Schopenhauer y Lange, como apuntaron precozmente Ewald (1903) y Vaihinger (1911), quienes, a todos los efectos, formaban parte aún del mundo cultural en el que se había educado Nietzsche y que han sido malinterpretados cuando, tras Heidegger, se ha querido transformar la afirmación nietzscheana acerca de la inexistencia de la cosa en sí (cfr. por ejemplo, fr. póstumos, 25 [164], primavera 1884) –te-

sis máximamente común en el neokantismo positivista– en la señal de una disolución «ultrametafísica» del mundo verdadero. Sin embargo, a Nietzsche, tanto una ficción total como una ignorancia total, le parecen estrictamente improbables (afirmar que no se conoce es pretender demasiado, FW § 354, JGB § 16). En este sentido, la *Filosofía del «como si»* de Vaihinger (junto con el ficcionalismo de Del Negro, 1923) no pertenece a la *herencia* de Nietzsche, sino que más bien ilustra un recorrido paralelo y a menudo coincidente, que parte de las mismas fuentes (y que hace gala, en el caso de Vaihinger, de un conocimiento de Kant mucho más profundo): Kant, Lambert, la herencia kantiana en Maimon y en Schopenhauer o, más en general, todas aquellas doctrinas que han reconocido el carácter central del *fenómeno* (es a Lambert a quien se debe el término «fenomenología»), y que han bregado con el problema de determinar su posible estatuto ontológico. No hay ningún motivo para considerar que tal realidad *estética* (esto es, nacida de la impresión) sea menos absoluta por estar determinada antropológicamente (y es este el *único* sentido en que la voluntad de potencia constituye la esencia de lo real). La tesis recurrente según la cual el mundo que es (como constancia) es una ilusión y solamente hay devenir (fr. póstumos, primavera 1884, 25 [116], Op VII.2, 36), de la que se sigue la negación del ser (fr. póstumos, primavera 1884, 25 [513], Op VII.2, 132), no exige en absoluto una salida inmaterialista, sino que, antes bien, alinea la ontología con la biología. No estamos lejos de un problema típicamente kantiano que, de acuerdo con la época, como veremos más detenidamente, se declina en términos biologicistas. Tampoco en Kant el fenómeno es relativo; es absolutamente real, su perfecta e incondicionada realidad está garantizada, y no debilitada, por el noúmeno. El mundo sería falso e ilusorio en caso de que fenómenos y noúmenos fueran lo mismo, como en Leibniz; por eso Kant insiste tanto en la distinción entre fenómeno

y noúmeno. Por lo que atañe a Nietzsche, no hay motivos para llegar a la conclusión de que la profundidad resuelta en la superficie es mera apariencia relativa, como a menudo se ha afirmado (por ejemplo, Foucault, 1964, 186-187). En otras palabras: fenomenismo y relacionismo no son, para nada, relativismo o inmaterialismo, y esto vale tanto para Kant como para Nietzsche. Por lo demás, Ernst Laas –el fundador del fenomenismo– en *Idealismus und Positivismus* (1879-1884) pone de manifiesto que, si la *verdadera realidad* está dada por las percepciones, los objetos de la percepción son *originarios* y totalmente distintos de los estados de consciencia que a ellos se asocian (dicho de otro modo, el fenómeno no es «subjetivo»; antes bien, es a partir de la sensación como se dan las dos series de lo subjetivo y de lo objetivo).

A este respecto, resultará útil para aclarar el planteamiento de Nietzsche el cotejo con un autor que fue muy relevante para él, Afrikan Spir (1837-1890) (sobre Nietzsche y Spir, Claparède-Spir, 1930, Schlechta-Anders, 1962, 119-122; Fazio, 1991 y, sobre todo, D'Iorio, 1993). Nietzsche comenzó a leer a Spir en 1869, año de publicación de la *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*; cuando Spir, en 1873, a partir de una reelaboración de este libro, publicó su obra fundamental, *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Nietzsche la tomó en préstamo en la biblioteca de Basilea en marzo de ese mismo año (Oehler, 1942, 51) y renovó el préstamo en otras dos ocasiones durante 1875. Desde este momento, *Denken und Wirklichkeit* pasa a ser un *livre de chevet*. En 1877, desde Sorrento, Nietzsche pide a su editor que le envíe la segunda edición; más tarde, en Sils, durante el verano de 1881, la época de la génesis del pensamiento del eterno retorno, reanuda la lectura de Spir, y aún lo volverá a leer, también en Sils, en el año 1885, conjuntamente con *Die wirkliche und die scheinbare Welt* de Teichmüller (D'Iorio,

1993, 257-259). *Denken und Wirklichkeit* se presentaba como una renovación de la filosofía crítica que trataba de tender un puente entre el empirismo y lo que Spir denominaba «noologismo». La limitación de Schopenhauer consistía, según Spir –de acuerdo con una interpretación, como hemos visto, discutible– en haber seguido reconociendo un mundo del noúmeno (la voluntad). Por este motivo Spir lo situaba entre los metafísicos, junto a Schelling y a Hegel, justamente porque la voluntad «sin fundamento» aún poseía para Schopenhauer el valor de una causa. Ahora bien, al final del primer volumen de *Denken und Wirklichkeit*, Spir encuentra una antinomia fundamental: el fenómeno necesita del noúmeno, ya que no tiene una existencia propia; sin embargo, el noúmeno, en tanto que incondicionado, no puede servir como razón suficiente del fenómeno (D'Iorio, 1993, 277). Se trata de una inversión de la tesis de la *Lógica* hegeliana acerca de la necesidad de la apariencia para la esencia, pero que, en el plano gnoseológico, reproduce la contradicción entre ser y conocer que Cassirer columbrará en toda la herencia kantiana. El dato de hecho (la positividad) se ofrece solamente como *representación*, es decir, como fenómeno. La escisión entre la certeza lógica (intuición) y la representación sensible y potencialmente falaz (sensación) que, como hemos visto, es de matriz lockeana, se reformula en Spir –que, en este punto, sigue más bien a Berkeley y a Hume– en términos de una contraposición entre *certeza* y *creencia*. El cuerpo no es más que el resultado de nuestras sensaciones y la experiencia nos muestra las cosas no tal como son en su esencia incondicionada, sino tal como aparecen. No obstante, según cabía esperar, Spir no extrae de esta perspectiva ningún resultado escéptico y es así, en este sentido de fenomenismo antiescéptico, o realismo fenomenológico, como Nietzsche lo recibe y lo cita en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Op III.2, 333-334). Nietzsche considera aquí la tesis de la idealidad del tiempo en Kant como una nueva for-

mulación de la negación del movimiento en Parménides; invoca a Spir como autoridad, por medio de una larga cita de la página 264 de la primera edición de *Denken und Wirklichkeit*, en la que se observa que, si verdaderamente las cosas fueran como Kant supone en su tesis acerca de la idealidad del tiempo, César y Sócrates no estarían realmente muertos, simplemente lo parecerían a consecuencia de la estructura específica de nuestro sentido interno. El argumento de Spir se condensa en la tesis de que la «apariencia es algo objetivamente subsistente» (cit. en Op III.2, 334), que equivale, precisamente, a afirmar que la reducción a fenómeno no comporta un anonadamiento ontológico, sino todo lo contrario, la fundamentación de la plena realidad de la apariencia. Con todo, una cita muy posterior, de la página 56 del segundo volumen de la obra de Spir (esta vez de la segunda edición, que Nietzsche se había procurado en 1877), se refiere (fr. póstumos, agosto-septiembre 1885, 40 [41], Op VII.3, 336) al hecho de que no existen sentimientos ni pensamientos inmediatos, ya que

> «Si hubiera un saber inmediato, no se podría hablar, como J. Stuart Mill, de "relativismo del saber"».

En un fragmento algo anterior (*id.,* 40 [39], Op VII.3, 335), Nietzsche expone su célebre consideración según la cual los físicos y los metafísicos coinciden al afirmar que vivimos en un mundo de ilusión. El punto de vista que proporciona la relación con Spir nos permite encontrar la típica ambivalencia de Nietzsche; por una parte, el hecho de vivir en la apariencia se traduce en una ontologización del fenómeno, mientras que, por otra, sigue presente la tentación de comportarse frente a la apariencia como si esta fuera una ilusión (y, por tanto, de admitir implícitamente una referencia ulterior al fenómeno). En esta segunda versión no existen ni experiencias inmediatas ni *a priori* lógicos; todo ha llegado a ser a través de un proceso genético que se va solidificando sucesivamente (y de modo transitorio)

en estructuras; en lugar de la deducción, Nietzsche propone una suerte de epistemología evolutiva (D'Iorio, 1993, 279; 290). Pero como consecuencia de esto, toda la labor deconstructiva de Nietzsche, que se ejerce, como hemos visto, a costa de los propios deconstructores (por ejemplo, en contra de la exigencia de Lange de apoyarse en un ideal; D'Iorio, 1993, 292), *presupone* la solidez de un fundamento último (la transformación del ser en devenir y viceversa como resultado del eterno retorno y de la voluntad de potencia) mucho más fuerte y estable (casi al nivel de un realismo como el de Moore) que el de quienes permanecen en el fenomensimo como resultado de un *a priori* nouménico. La tesis de Nietzsche, en efecto (D'Iorio, 1993, 289), afirma que no es necesario conocer la naturaleza del ser para percibir el ser de las cosas; *creer* conocerla es ya suficiente (*grosso modo*, podríamos decir que se trata de un argumento análogo al de Descartes y Wolff, según el cual para utilizar las manos no es necesario saber cómo acontece el proceso). De acuerdo con la línea interpretativa que aquí mantenemos, lo que pretendemos sugerir es que la contradicción de Nietzsche se puede resolver distinguiendo el plano ontológico del plano gnoseológico.

Que el fenómeno es consistente queda fuera de toda duda, precisamente porque carecemos de otros términos de referencia; pero también es indudable que nada nos garantiza que la representación sea veraz (o lo que es lo mismo, que se sustraiga al estatuto de ilusión). En septiembre de 1881 (es decir, durante una etapa caracterizada por la relectura de muchos de sus autores favoritos y, en particular, como acabamos de ver, de Spir), Nietzsche había hecho que Overbeck le enviara las *Investigaciones sobre la electricidad animal* (1848-1884) de Emil Du Bois-Reymond. Su motivación era esencialmente autoterapéutica, pues quería indagar la razón de los efectos nefastos de la electricidad atmosférica sobre su salud (Janz, 1978-1979, II, 84). Pero

más allá de su coyuntura personal, hallamos el indicio de unos intereses fisiológicos que, durante el mismo período, se enriquecen con las lecturas de Carl Ludwig, Ernst von Brücke, E. H. Weber, Helmholtz (a quien nos referiremos más adelante), Fick, o Max Rubner (Mittasch, 1952, 26). Si el fenómeno está determinado por la configuración de nuestros sentidos, entonces la fisiología constituye el horizonte último de una fenomenología, sin que esto pueda garantizar una respuesta (ya sea negativa o positiva) a la cuestión, muy diferente, de la ontología del fenómeno. En referencia específica a este último asunto, Du Bois-Reymond concluía que hay tres aspectos –el origen de la fuerza, del movimiento y de la consciencia– respecto a los cuales la investigación de las ciencias naturales se topa con el más absoluto de los vacíos. Nietzsche parece querer responder *positivamente* a lo que para Du Bois-Reymond permanecía sellado por un *ignorabimus* infranqueable: la afirmación de que el mundo es voluntad de potencia se inscribe precisamente en esta estrategia.

No obstante, hay que señalar que el camino que escoge Nietzsche no constituye una senda excéntrica o solitaria. Examinemos en primer lugar la tesis que congrega a todo el neokantismo positivista y que, como hemos visto, ya está presente en Fries, Herbart y Schopenhauer: los fenómenos son el resultado de nuestra conformación fisiológica y, por tanto, es en la fisiología donde se debe buscar la estructura de lo transcendental. Aun en el caso de que de estos autores Nietzsche no hubiera leído más que a Schopenhauer, sí debería tener noticia fehaciente de que esta tesis (que, por lo demás, era ya totalmente corriente en las fisiologías wolffianas del siglo XVIII y, particularmente, en la antropología de Platner, que Schopenhauer cita abiertamente) volvía a encontrar eco entre sus contemporáneos, para quienes constituía un auténtico lugar común. Obviamente, nos referimos, en primer lugar, al caso de Lange, pero también a las

lecturas que la *Historia del materialismo* sugirió a Nietzsche, directa o indirectamente. Así, entre las lecturas nietzscheanas del período que transcurre entre 1870 y 1874 (Oehler, 1942, 48; Schlechta-Anders, 1962, 261-262), se encuentran dos obras de Helmholtz, *Die Lehre der Tonempfindungen als physiologischen Grundlage für die Theorie der Musik* (2.ª ed. 1865) y el *Handbuch der physiologischen Optik* (1876); durante estos mismos años también lee *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* de Zöllner, que partía de la teoría del conocimiento de Helmholtz. Se trata de textos que contribuirán íntimamente no sólo a la tesis de la reducción del mundo a apariencia, sino también, y al mismo tiempo, a la construcción de las ideas de voluntad de potencia y eterno retorno. Helmholtz proponía la reducción de todos los fenómenos a movimientos de materias dotadas de fuerzas, apelando a la equivalencia entre calor y trabajo mecánico, que le permitía establecer una continuidad entre lo mecánico y lo viviente, al no ser este último nada más que una formulación específica de mecanismo. Helmholtz interpretaba su propia perspectiva en términos de una versión materialista del kantismo, según la cual (encontramos aquí una asonancia con el específico «historicismo» nietzscheano) el espacio, en lugar de ser una forma innata de la intuición, tiene carácter adquirido, de modo que ni siquiera los propios axiomas geométricos pueden ser considerados como transcendentales. Asimismo, Zöllner proporcionaba una versión simultáneamente mecanicista y fenomenista de lo transcendental: todos los fenómenos son movimientos de materias dotadas de fuerzas (está actuando aquí, quizá de manera inconsciente, una concepción hobbesiana y leibniziana), las sensaciones, en lugar de reproducir las cosas, dependen de las fibras nerviosas estimuladas (se trata de una explicación máximamente común en el siglo XVIII). Para Zöllner, una gran cadena del ser unía el reino orgánico con el humano; la inteligencia nace al servicio del

cuerpo y únicamente se desliga de él debido a una desviación ulterior, que la dirige a la investigación de las causas (son todos ellos temas que, como observa Andler, confluyen en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Por otra parte, la reivindicación de la noción de *fuerza* muestra cómo el mecanicismo está impregnado de vitalismo, de acuerdo con la principal propuesta de Nietzsche (de hecho, Zöllner cree encontrar, erróneamente, una confirmación del *a priori* kantiano en la ley de la «especificidad de las energías sensoriales» de Johannes Müller, que criticaba la filosofía romántica de la naturaleza y se remitía a Goethe: el órgano fundamental del conocimiento científico es la sensación, que aprehende el fenómeno en su originariedad). De modo específico, todo lo que se ha considerado una crítica nietzscheana de la ciencia, cuando no un alegato en contra de la razón, no es más que una versión de la filosofía de la ciencia de su época.

Esta innegable proximidad entre la ontología de Nietzsche y el fenomenismo científico ha sido extensamente subrayada por Mittasch (1952, 345-346): para quien estudia la naturaleza, las verdades consisten exclusivamente en las relaciones entre las sensaciones, la ciencia misma es sensación (Laas); nuestras representaciones son el mundo externo (Schmitz-Dumont); conocer es pensar el mundo a partir de la más pequeña masa de fuerza (Avenarius); el principio de la economía de pensamiento es el fundamento de toda comprensión (Cornelius). Probablemente, Nietzsche tuvo noticia de las investigaciones de Richard Avenarius a través de Meta von Salis, que había sido discípula suya en Zurich (Janz, 1978-1979, II, 278-279). Aunque por aquel entonces Avenarius aún no había publicado la *Crítica de la experiencia pura* (cuyos dos volúmenes aparecerán en 1888-1890), ya era conocido por *La filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía* (1876), que se presentaba explícitamente como prolegómeno a la *Crítica de*

la experiencia pura. Ahora bien (Mittasch, 1952, 29), Avenarius proponía un enlace entre positivismo y pragmatismo (afín al sugerido por Peirce y James, así como por Mach, Herz y Poincaré), en particular, compartía con Mach un tema que ya hemos registrado en Nietzsche, esto es, la crítica a la pretensión de reducir todo el conocimiento al mecanicismo. Se advierte, por tanto, de manera característica, la ya señalada escisión entre *ontología* y *gnoseología*: es el experimento, y no la fundamentación mecánica, lo que puede proporcionar el conocimiento, de modo que la experiencia pura, así como las dotaciones fisiológicas del sistema nervioso, constituyen el *primum* de todo conocimiento. En consecuencia, el fenomenismo gnoseológico no se disuelve en absoluto en un inmaterialismo ontológico.

Precisamente a partir de esta base se puede justificar esa profunda afinidad entre la ontología de Nietzsche y la de Mach, sobre la que tan a menudo –también en los últimos años– se ha llamado la atención, (Cacciari, 1976; von Wright, 1982; Moiso, 1993; Negri, 1994). Se trata de una afinidad tan llamativa que Mach, en la edición de 1903 del *Analyse der Empfindungen* (1886), advirtió la necesidad de diferenciar sus propias posiciones de la doctrina nietzscheana del «superhombre». Por su parte (Negri, 1994, 68-69) Kleinpeter, precisamente uno de los más fieles discípulos de Mach, (y principal blanco de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin), propuso una sinopsis entre las tesis machianas y las nietzscheanas en la que aparecen impresionantes correspondencias (de manera muy significativa, en la tesis según la cual las formas lógicas no son más que elaboraciones de disposiciones fisiológicas), tal y como expuso, entre 1912 y 1913, en conferencias y escritos sobre el tema. La contigüidad, de nuevo, no es mítica o atmosférica, sino real. En la biblioteca de Nietzsche se encontraba el escrito de Mach sobre el desarrollo de la mecánica, aparecido en 1883 (Mittasch, 1952, 41); por otra parte, Elisabeth sostenía que su hermano había leído

algunos escritos machianos durante el año 1884, en Zurich. Es más, si bien Nietzsche nunca cita a Mach en las obras editadas, en los póstumos aparece una nota bibliográfica (Mittasch, 1952, 302) de 1882, que hace referencia a *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872) y, como observa también Mittasch (*id.,* 91), en el aforismo 112 de la *Gaya ciencia* aparece una clara apelación al fenomenismo en su específica versión machiana:

> «Lo llamamos "explicación"; pero es la "descripción" lo que nos distingue de los grados más antiguos del conocimiento y de la ciencia. Nosotros describimos mejor; pero explicamos tan poco como todos nuestros predecesores. […]. ¡Cómo podríamos nunca alcanzar una explicación! Operamos, ni más ni menos, con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos divisibles, espacios divisibles: ¡cómo habría de ser posible una explicación, si nosotros de todo hacemos antes que nada una *imagen*, nuestra imagen! Es suficiente considerar la ciencia como la humanización más fiel posible de las cosas; aprendemos a describirnos cada vez más exactamente a nosotros mismos, describiendo las cosas y su sucesión.»

La utilidad heurística se traduce en una ventaja económica y, de este modo, Nietzsche se reencuentra con el evolucionismo (Mittasch, 1952, 334). Pero, sobre todo, es preciso tener presente que Mach había alcanzado sus propias posiciones a través de una autocrítica del mecanicismo expuesto en el *Compendio de física* de 1863. En la *Mecánica* de 1883 –precisamente la obra que Nietzsche poseía–, Mach revisaba la tesis, a la que precedentemente se había adscrito, según la cual toda la física no es más que mecánica aplicada. En efecto, sus posteriores estudios de fisiología le habían enseñado que la percepción no es reducible al mecanicismo y, sobre todo, que la diferencia entre relativo y absoluto en física (por ejemplo, la que postula la noción de espacio absoluto en Newton) era insostenible, ya que, precisamente, lo absoluto y lo relativo están condicionados por el utillaje que nos procuran nuestros aparatos perceptivos. En otros términos, Mach, al igual que Locke, no distingue entre *lugar* y *espacio* (este era uno de los motivos por los que Newton

miraba con recelo a Locke). No obstante, lo más importante es la consecuencia ontológica que Mach extraía de sus consideraciones. El sistema del mundo se nos da una sola vez y, de este modo, tanto la versión ptolemaica como la copernicana son interpretaciones igualmente válidas. Esto es así siempre y cuando se acepte que *hay* un mundo: el relativismo de las interpretaciones (gnoseológicas) encuentra su fundamento último, no relativo, en una ontología que no puede, ya sea por razones de hecho o de derecho, concluir en un inmaterialismo. De aquí se sigue ciertamente que el científico nunca puede transcender los fenómenos para alcanzar la esencia, sino que la esencia *está regularmente presupuesta por los fenómenos*: la experiencia es *intranscendible*, constituye una *realidad última* cuya vigencia no queda invalidada en lo más mínimo por la multiplicidad de las interpretaciones; el hecho de que no sea posible encontrar una racionalidad última en la naturaleza no implica ni una condena de la racionalidad, ni un anonadamiento del mundo.

VII. Perspectivismo y monadología

El correlato gnoseológico del fenomenismo es el perspectivismo. Ahora bien, considerado como una pura doctrina gnoseológica, el perspectivismo incurre en las mismas contradicciones que tradicionalmente se han imputado al escepticismo sin que, por lo demás, ofrezca ninguna ventaja heurística. Sin embargo, se ha estimado con justeza (recientemente, Clark, 1990, 128, ss.) que la sentencia según la cual no hay hechos, sino sólo interpretaciones, recogida en el pseudo-aforismo 481 del *Wille zur Macht*, no tiene nada de disolutivo o de relativista; antes bien, se configura como una conclusión cabal del neokantismo positivista en el que hemos propuesto encuadrar el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, si esta hipótesis es verdadera, no hay, en rigor, ninguna justificación para la tesis (Danto, 1965, 96-97) según la cual la inexistencia de la cosa en sí y la pluralidad de las perspectivas concluye en la declaración de la inexistencia del mundo. Incluso si se prescinde de la obvia consideración de que no todas las perspectivas son equivalentes (Clark, 1990, 150-158), es preciso preguntarse por el motivo de que esta no equivalencia aparezca como intuitiva y pragmáticamente obvia. Desde un punto de vista ontológico, pretendemos sugerir que las perspectivas *son* (incluso en mayor medida que la cosa en sí, que podría resultar ser un puro postulado lógico), del mismo modo que son los *points métaphysiques* que, en la monadología leibniziana, constituyen el mundo al tiempo que instituyen las perspectivas. Nietzsche, al igual que Leibniz, sutura la escisión entre extensión y pensamiento introducida por el cartesianismo con un retorno a la gnoseología antigua, que nunca puso en duda la ontología puesto que constituía su prolongación. La memoria (la posibilidad de la experiencia) no es más que una extensión de la vida orgánica que, en esencia, Nietzsche concibe en los términos de la teoría del conocimiento empírico (lo general como suma de particulares) que aparece en

los *Analíticos posteriores* (fr. póstumos, verano-otoño 1884, 26 [94], Op. VII.2, 159). Precisamente por eso, la invocación del evento como resultado de una selección interpretante (fr. póstumos, otoño 1885-primavera 1886, 1 [115], Op. VIII.1, 29), de la percepción como asenso (fr. póstumos, abril-junio 1885, 34 [132], Op. VII.3, 143), de la verdad o falsedad como resultado de lo útil (*ibid.,* 34 [255], Op. VII.3, 183) no puede reducirse a la idea de un arbitrio hermenéutico: el ámbito en el que tiene lugar la selección es, ante todo, el de la demora inconsciente y no intencional. Esto basta para limitar el aspecto vertiginoso de la tesis (enunciada un tanto sucintamente «contra el positivismo») según la cual no hay hechos, sino sólo interpretaciones (fr, póstumos, 1886-1887, 7[60], Op. VIII.1, 299-300). La mera circunstancia de que *haya* necesidades y que sean *nuestras*, enuncia no tanto (como a menudo se ha dicho) una contradicción (todo lo tajante o performativa que se quiera), como el hecho de que Nietzsche no puso nunca en duda que *haya* algo (ontología), sino que, antes bien, problematizó los modos y la corrección de nuestras representaciones (gnoseología). Decir que la ciencia es humanización (FW § 112, 142-143) y que toda percepción es relativa, sin que exista una percepción exacta (lo que, por lo demás, da pie a los problemas davidsonianos: precisamente porque no existe una percepción exacta parece difícil decir que las percepciones son relativas), de ningún modo significa haber «liquidado» la *forma* de la verdad como *adaequatio*, ni el ser al que debe adecuarse *idealiter*. Desde el punto de vista de la *gnoseología*, queda excluida, como de costumbre, la posibilidad de un autoanálisis de la razón (FW, § 374); no obstante, la imposibilidad de rebasar el límite de la propia perspectiva no comporta para Nietzsche, como tampoco para Leibniz y Wolff, que no exista una *vis repraesentativa* (que también se podrá llamar voluntad de potencia) como fundamento de la perspectiva. Por tanto, es imposible decir que no existe nada; lo

difícil será, más bien, decir el modo de ser de lo que verdaderamente existe. Concluir, por el contrario, que la multiplicidad de las interpretaciones lleva a conclusiones ontológicamente disolutivas sería como sostener que, para Heisenberg, no hay nada desde el momento en que en la observación se interfiere con el objeto. En efecto, la autorrefutación del relativismo sirve como límite interno a la idea de una interpretación infinita que, como tal, no tiene sentido, pues ni nosotros somos infinitos, ni lo es la historia (precisamente en la medida en que se la entiende, con razón, como algo determinado de una cultura específica). *De derecho* (asumiendo la modalización ontológica de la presencia/ausencia), aunque de hecho pueda no ser así, todos nosotros somos capaces de distinguir entre interpretación y realidad, así como entre fantasía y percepción (de este modo, Aristóteles diferencia entre *doxa* y *phantasia*, *De anima*, 427b 17-24).

Desde este punto de vista, el argumento que Leibniz hiciera valer precozmente contra Descartes (desde el *Discours de métaphysique*) parece doblemente significativo. Por una parte, ya que algo se representa, es necesario que haya algo (precisamente la mónada como *vis repraesentativa universi*); por otra parte, esto significa –si bien indebidamente transpuesto en el sistema sujeto-objeto de Descartes– que también el *cogito* es una *forma substancial*, es decir, que no existe como puro espíritu. Dicho con más propiedad, hay perspectiva no porque haya una dualidad sujeto-objeto (gnoseología), sino porque hay una ontología monadológica. En caso contrario, se continuará vagando en el laberinto del relativismo, como también ocurre cuando se ofrece una versión historizada del transcendental kantiano, basada en la distinción sujeto-objeto, que hace depender el objeto no de la *fisicidad* del sujeto sino, justamente, de su no mejor precisada *historicidad*. En otros términos, las conclusiones disolutivas del perspectivismo se producen sólo cuando se efectúa una imbricación impropia entre el dualismo cartesiano (espíritu/materia,

sujeto/objeto) y el monadologismo leibniziano, para el que no existe un puro espíritu (de suerte que la perspectiva no destruye la ontología, ni tampoco existe un punto de vista absoluto que pueda invalidar la veracidad de la representación, sino solamente un acercamiento asintótico a la verdad). Müller-Lauter (1971, 32) subraya legítimamente cómo la subjetivación del problema del querer (y por tanto la infravaloración de la doctrina leibniziana de los *points métaphysiques*) es característica de la interpretación de Heidegger. De ahí, por el contrario, la necesidad de insistir (Müller-Lauter, 1974, 14-28, como antes Deleuze, 1962) en el carácter múltiple del *Wille zur Macht*, donde no se presenta un sujeto que ejercita un constructivismo matemático, sino una multiplicidad monadológica cuyo modelo, en una primera aproximación, parece ejemplificarse en la biología, en la que cada viviente es una totalidad compuesta a su vez (y así *ad infinitum*) de otras totalidades en conflicto recíproco. Veremos hasta qué punto esta visión interviene en profundidad en la ontología de la voluntad de potencia. El *Wille zur Macht* está compuesto de *quanta* de potencia. Es posible que los términos «Machtquantum» o «Machtkonstellation» sean sólo reminiscencias de una física mecanicista, sin embargo Nietzsche utiliza a menudo la expresión «Kraftcentrum» (Grimm, 1977, 174). Estos *quanta* construyen la realidad, que es también construcción del sujeto. De aquí se deriva una contradicción de Nietzsche, raramente puesta de manifiesto: se utiliza simultáneamente una dinámica monadológica (que no supone una contraposición sujeto/objeto) y un constructivismo egológico, que se sigue naturalmente de tal contraposición (para el desarrollo de un tema análogo, Spiekermann, 1992, 200 ss.). La vida que ejercita su perspectiva no es la existencia histórica, esto es, la subjetividad consciente, contrapuesta a la naturaleza (como supone Heidegger, 1961, 405), sino la materia del viviente, constituida por *points métaphysiques*: «todo centro de fuerza –y no sólo el hom-

bre– construye el resto del mundo a partir de sí mismo» (fr. postumos, 14 [186], Op VIII.3, 162).

Dado que lo real está determinado por nuestras conformaciones sensoriales, constará de átomos de potencia; por tanto, lo que cuenta en el perspectivismo no es lo que muestra en su superficie (que cae dentro del puro relativismo), sino precisamente lo que asume ontológicamente, a saber, una visión de la realidad como agregado de potencias que desarrollan otras tantas perspectivas. En la noción de perspectiva se verifica la conjunción de finito e infinito, tal y como advirtieron, en épocas y contextos no tan alejados de Nietzsche, Alexander (1920) y Whitehead (1938). A la vez que finitos, ya que nuestras mentes, extensas en el espacio y en el tiempo, son partes limitadas, somos también, en la formulación de Alexander, infinitos, porque la mónada en la que consistimos es espejo de todo el universo. Así ocurre, por lo demás, en Leibniz, para quien (*Discours de métaphysique*, § 9) la *substance singulière* es un mundo entero. Si el testimonio de Alexander es particularmente significativo, es porque recurre en sufragio de sus propias tesis monadológicas a un autor que había impresionado fuertemente a Nietzsche, von Hartmann. «La mayor parte de nuestra experiencia es *inconsciente* y actúa» (fr. póstumos, primavera 1884, 25 [359], Op. VII.2, 94). «La actividad principal es inconsciente» (glosado en Derrida, 1968). También en este caso, nos enfrentamos con una herencia leibniziana, la psicología metafísica de la *Monadologie* que describe el tránsito ascendente (por grados de consciencia que son grados de ser) desde las percepciones oscuras a las claras y, después, a las distintas (en el § 357 de la *Gaya ciencia* Nietzsche alaba la «incomparable sutileza» con que Leibniz hace de la consciencia sólo un accidente de la representación, y en el § 354 subraya cómo la mayor parte de la vida se desarrolla sin el reflejo consciente). El papel de mediador en todo este asunto lo desempeña Eduard von Hartmann que, en la *Philoso-*

phie des Unbewussten (1872, 757 ss.), concibe el inconsciente, conforme a la monadología, como voluntad e idea (Fazio, 1991, 184). Por su parte, Andler (1920-1931, II, 532-537) subraya la contribución de la psicología francesa de la época. El libro de Théodule Ribot sobre las *Maladies de la personnalité* (1885) marcó los apuntes del *Wille zur Macht*: al confirmar la tesis de la sensibilidad elemental, concluye que el individuo es un compuesto de todas las individualidades que conforman su organismo. Así, el libro de Alfred Espinas *Des sociétés animales* (1877) confirma la hipótesis de que el yo no es simple, sino que resulta del coágulo de las consciencias que lo componen y que, a su vez, estas individualidades se combinan en un alma social; de Espinas, Nietzsche recogerá la idea de que en la vida animal y social no se puede explicar nada a partir del puro instinto de conservación. En este sentido, Nietzsche añade a los estudios de física, de fisiología y de psicología, también lecturas etnográficas, sociológicas, sobre prehistoria y derecho comparado (Andler, 1920-1931, II, 357; sobre inconsciente y potencia, en el marco de un estudio de las relaciones entre freudismo y nietzscheanismo, véase Gasser, 1997).

Que existe una profunda cercanía, en cuanto a problemas y soluciones, entre la ontología nietzscheana de la potencia y la monadología leibniziana es un aspecto tematizado ya por Löwith (1935), así como por Deleuze (1962), Müller-Lauter (1971) y, en general, por la mayor parte de las lecturas que no tienden a postular una contradicción entre Nietzsche y la ciencia (Cataldi Madonna, 1983, 235; Abel, 1984; Gebhard, 1983; Kaulbach, 1980; Stack, 1983; Moles 1990; cfr. Babich, 1994: 196). Una vez excluida la hipótesis de la historia de la metafísica, queda todavía por establecer las vías a través de las cuales Nietzsche llegó a conocer a Leibniz. Müller-Lauter (1971, 10) recuerda que Nietzsche considera a Leibniz, junto a Händel, Goethe y Bismarck, ejemplos de lo clásico y de la potencia alemana como

coacervo de contradicciones (WzM, XV, 297 ss.), de modo que seguramente tenemos aquí el origen de la interpretación heideggeriana de las relaciones metafísicas entre ambos. Pero, por lo que concierne a las relaciones efectivas, parece evidente a partir de las sugerencias de Kaulbach (1980, 51 n.) que el conocimiento, más que ser fruto de una lectura directa, dependió de manuales (así, la intercesión de Kuno Fischer explicaría la contraposición entre Spinoza como fautor de la necesidad y Leibniz como partidario de la libertad) y, como de ordinario, de una mediación científica marcadamente biológica. Por nuestra parte, querríamos sugerir que –y volveremos sobre ello– parece significativo que, en la *Théodicée*, Leibniz hable de la figura de Zoroastro y del eterno retorno, si bien es cierto que la pista biológica sugerida por Kaulbach parece muy fiable. En el fondo, el propio pensamiento monadológico se había formado en contacto con las doctrinas de los pequeños animales espermáticos de Malpighi, Leeuwenhoeck y Swammerdamm. La filosofía de la naturaleza y la biología de la época de Nietzsche estaba volviendo a poner en auge esta concepción, tanto desde el punto de vista historiográfico (Du Bois-Reymond, en los *Leipnizsche Gedanken in der neueren Wissenschaften*, aparecidos en 1871, recordaba la forma en que Buffon había descrito los espermatozoides leibnizianamente, como mónadas indestructibles), como desde una perspectiva científica. Johannes Müller, en el *Handbuch der Physiologie* (1883), había utilizado la expresión «mónadas orgánicas» bajo la doble sugestión de Leibniz y de Herbart; C.A.S. Schulze representaba el movimiento browniano en términos monadológicos, y se puede encontrar parangones entre la célula y la mónada en H. Schwann, así como en la *Allgemeine Anatomie* (1841) de Jakob Henle.

De entre todas estas hipótesis, sin embargo, la que con mayor seguridad representa la función de mediador es la *Philosophiae naturalis theoria* de Boscovich (1758; Whitlock, 1996).

Aunque sólo aparece citado en la segunda edición de la *Historia* de Lange, Nietzsche llegó a él gracias a la lectura (quizá sugerida por Lange) del libro de Theodor Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855). Si es verdadera la hipótesis de que Lange enseñó a Nietzsche los méritos del atomismo y de que el libro de Fechner había sido utilizado por Nietzsche ya en la época de sus estudios sobre Demócrito, el vínculo no sólo tendría carácter biológico, sino también cosmológico, hasta el punto de que llegaría a comprender la esfera entera de la ontología. El dálmata Rudjer Josef Boscovich (1711-1787) fue filósofo, astrónomo, físico, matemático, historiador, ingeniero, arquitecto y poeta. Dentro de ésta múltiple actividad, posibilitada por la influencia europea, la gloria de Boscovich está ligada principalmente al hecho de que, por primera vez, elaboró una física de las partículas, anticipándose un centenar de años a la versión moderna del atomismo. Un cotejo entre Nietzsche y Boscovich puede hallarse en Mittasch, 1952, 102 ss., Schlechta-Anders, 1962, 102 ss.; Moles, 1990, 174-177; Stack, 1983; Abel, 1984; Fazio 1991; Babich, 1994; y sobre todo Whitlock (1996, 219), quien subraya cómo la influencia de Boscovich sobre Nietzsche se extiende desde 1872 hasta el derrumbamiento de 1889 y constituye, en mayor medida que otros autores –como Schopenhauer, Steward o Heráclito– la base de la concepción del mundo que Nietzsche desarrolla en la última fase de su reflexión. En su doctrina, Boscovich retoma la monadología (Schlechta-Anders, 1962, 148), que Nietzsche replanteará en términos de «puntos sensoriales». De acuerdo con la tendencia según la cual en el último decenio Nietzsche retorna a sus lecturas juveniles, resulta significativo que, como recuerda Andler (1920-1931 II, 520 ss.), en los años ochenta experimente un renovado interés por Boscovich. Nietzsche obtiene de Boscovich la autorización para superar de un golpe el espiritualismo y el materialismo (como mecanicismo y como

creencia en átomos materiales). No existe la materia, existe sólo la fuerza (la voluntad de potencia) que, en cuanto fuerza *finita* y no infinita, permite la hipótesis del eterno retorno de todas las cosas, superando el escollo de la infinitud del mundo y la hipótesis de la entropía. A los ojos de Nietzsche, Boscovich representa la visión dinámica del mundo, por contraposición a la visión mecánica ejemplificada por Robert Mayer, a la que él se opone y en la que incluye (con mayor o menor legitimidad) a Eugen Dühring y a William Thomson (Lord Kelvin). Nietzsche caracteriza esta última visión de manera unitaria como la creencia, falaz, en corpúsculos materiales, en relaciones de causa y de efecto, en leyes de la naturaleza y, justamente, en el principio de la entropía (Whitlock 1996, 204). En este sentido, el estudio de Boscovich (que a decir de Whitllock es profundo y suficiente) permite a Nietzsche disolver el panteísmo de Spinoza y su materialismo infinito en una visión diametralmente opuesta, basada en puntos metafísicos finitos en número y desprovistos de materia. De ahí las cuatro consecuencias que definen la ontología de Nietzsche y que, según Whitlock, procederían todas ellas de la lectura de Boscovich: no hay substancia, no hay fuerza infinita, no hay una infinita novedad (la repetición es una ley necesaria) y se debe postular un eterno retorno. La tesis general en la que se puede englobar estas consecuencias es: *no hay materia, sólo hay fuerza*. Por una carta a Gast del 20 de mayo de 1882 tenemos noticia de que, para Nietzsche, Boscovich y Copérnico representan los más grandes *adversarios de la apariencia*. Esta circunstancia debe hacernos reflexionar. Para Boscovich, la materia, compuesta de puntos sin extensión separados por el vacío y que obtienen su animación de una velocidad que han recibido del exterior, no existiría sino como una forma de hablar popular. Esto no lleva a Nietzsche a concluir que la realidad no existe, sino, precisamente, a demostrar que el mecanicismo es una explicación insuficiente de la ontología, que debe ser

sustituida por una perspectiva energética. La comparación entre Boscovich y Copérnico, hermanados por la crítica de la apariencia, reaparece literalmente en *Más allá del bien y del mal* (§ 12, Op, VI.2, 17-18). Boscovich (a quien significativamente Nietzsche califica de «polaco», en virtud de la ley por la que él mismo alardeaba de una ascendencia de «gentilhombre polaco *pur sang*»), gran adversario de la evidencia inmediata, al igual que otro polaco, Copérnico, ha demostrado que los átomos materiales no existen, si no es por comodidad de lenguaje, del mismo modo que Copérnico había demostrado que la tierra, a despecho de las apariencias, no es inmóvil. Vemos aquí la consecuencia de la revolución copernicana a la que hemos apelado al principio de nuestra antihistoria del nihilismo. El encuentro de Nietzsche con Boscovich, que implica además una relación diferida con Leibniz, se resuelve en el proyecto (malogrado, íntimamente fallido, pero necesario para comprender el sentido de la voluntad de potencia) de un constructivismo dinámico que, al prescindir de la materia (cuya realidad queda *negada*), asimile la matemática y la metafísica, esto es, los dos ámbitos que Kant consideraba separados. Bajo esta luz, el proyecto de la voluntad de potencia como arte no consistiría tanto en una desmaterialización del mundo (que en su presencia sensible es bien evidente), como en la reproposición, en el nivel de su fundamento último, de un constructivismo no ya matemático-geométrico, sino dinámico, que volviera a plantear en la modernidad el proyecto del *Timeo*. Por consiguiente, que la física sea una interpretación del mundo y no una explicación (JGB, § 14; Op VI.2, 19) no debe entenderse como una desautorización de la física, sino como la autorización de una física realmente constructivista.

Gracias a esta convicción Nietzsche puede medirse con las doctrinas (como se ha visto, más o menos legítimamente consideradas mecanicistas) de Faraday y, sobre todo, de Thomson

(que conoció a través del libro de Otto Caspari, *Die Thomson'sche Hypothese von der Temperatur-Ausgleichung im Weltall*, 1874, leído en 1881) y de Zöllner, cuyos *Prinzipien einer elektro-dynamischen Theorie der Materie* había estudiado en 1876, en Leipzig. En esta obra se avanzaba las hipótesis de una sensibilidad de la materia inorgánica (por tanto, capaz de percepción oscura pero cierta, como queda probado por la regularidad de los procesos químicos) y de una velocidad que sobrepasa la materia (que se configura, para Nietzsche, como voluntad de potencia). En esencia: si bien Nietzsche se muestra crítico frente a las mónadas espirituales (fr. póstumos, otoño 1885-otoño 1886, 2 [68], Op VIII.1, 81), así como con el atomismo entendido de manera materialista, no lo es en absoluto respecto al concepto de mónada como principio dinámico. Es preciso leer la voluntad de potencia como algo que constituye el *núcleo* del universo. La voluntad de potencia opera en lo orgánico (fr. póstumos, verano-otoño 1884 26 [273], Op. VII.2, 201) es un *hecho* último (fr. póstumos, agosto-septiembre 1885, 40 [61], Op VII.3, 348), si esta voluntad se interpreta como una capacidad psicológica es por antropomorfismo (fr. póstumos, primavera 1884, 25 [185], Op. VII.2, 55). De esta psicologización de la voluntad nos salva la ciencia:

> «La ciencia no se pregunta cuáles hayan sido los *motivos* de la acción, como si hubiéramos sido conscientes de ellos antes de la acción, sino que comienza por descomponer la acción en un grupo mecánico de fenómenos e investiga la prehistoria de este movimiento mecánico –pero *no* en los sentimientos, ni en las sensaciones ni en los pensamientos–. DE ESTOS no puede nunca extraer la explicación: la sensación es precisamente su material, *lo que es preciso explicar*.» (Fr. póstumos, invierno 1883-1884 24[15], Op VII.1, 319-320).

El último pseudo-aforismo del *Wille zur Macht* tenía dos desenlaces posibles, uno relacionado con la voluntad de potencia, otro relacionado con el eterno retorno. La fuerza es una fuerza no moral y no culpable: no más de cuanto pueda serlo un quark.

Es verdad que Nietzsche se muestra inconsecuente al tratar el nexo entre ontología y voluntad de potencia, en particular, al apelar conjuntamente a la biología y a la negación, francamente vulgar, de la existencia de la materia. *La contradicción de una potencia sin acto* está, por tanto, en el corazón mismo de la ontología de Nietzsche. En su tematización de un dinamismo alternativo al materialismo, Nietzsche alcanza su más extrema contradicción, que se halla muy lejos de ser performativa. Se ha señalado (Stack, 1983, 224) que la física de Nietzsche no es suya en modo alguno, sino de Lange y de Boscovich. Sin embargo, lo característico es que Nietzsche quiere extraer consecuencias ontológicas de esta perspectiva, y es aquí precisamente donde tiene lugar la contradicción. Lo que los físicos, al no poder utilizar directamente la materia, entienden como hipótesis heurísticas se convierte para Nietzsche en una descripción de cómo está positivamente constituida la materia. Recíprocamente, una ciencia primera y primitiva como es la ontología, que suele ir ligada a una física ingenua, se ve guarnecida con los descubrimientos de una física que niega la materia, provocando una íntima contradicción en la ontología. Que Faraday hablase de simples «centros de fuerzas», al encontrar incongruente una noción como la de «materia inextensa», y que Cauchy considerase que el átomo es sólo relativamente indivisible, ya que por debajo suyo se puede encontrar infinitos centros de fuerzas, no hace que, en el plano de la ontología, sea menos contradictorio (antes bien, lo es mucho más) pensar en una fuerza sin soporte o, en otros términos, en una memoria que no tenga materia. Se entiende bien el motivo polémico que anima la crítica de Nietzsche al materialismo y al mecanicismo, igual que se entiende las buenas razones de su apología del dinamismo; este último, sin embargo, no puede convertirse en un punto de referencia absoluto, este es el límite insuperable de una ontología de la voluntad de potencia. En este sentido, se deberá recalificar –en es-

encia, como una transición a otro género– la pretendida anticipación, a cargo de Nietzsche (Stack, 1983, 235), de la desmaterialización característica de la física del siglo xx. Si se apela a la voluntad de potencia es porque parece poder resolver una aporía del constructivismo. La matemática construye pero no proporciona conocimiento. La voluntad, por su parte, *esquematiza* sin conocer. Realiza lo que Kant había entendido como un esquematismo de la voluntad (el cual, por otra parte, no podía proceder en ausencia de modelos anticipantes). Así pues, encontramos en Nietzsche una antinomia. Por una parte, el recurso a la ciencia permite reivindicar la sensación como única fuente de conocimiento; por otra, como reacción a la pasividad de la sensación se apela a la actividad del pensamiento que opera, precisamente, en el ámbito de un esquematismo de la voluntad. Otra antinomia aparece también en el hecho de que la *Begriffsdichtung*, que debería caracterizar una relación inconsciente entre mónadas, adquiere el aspecto intencional que tenía para Kant la acción moral (según un desarrollo contradictorio que se puede registrar también en Fichte, por las mismas razones). En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ak, IV, 388) se define como empírica toda filosofía que se apoya en principios de experiencia, y como pura la que parte exclusivamente de principios *a priori*. Cuando esta doctrina *a priori* es puramente formal, se llama lógica, cuando se refiere a objetos determinados del intelecto, se llama metafísica. Esta última se divide en metafísica de la naturaleza y en metafísica de las costumbres. La primera es la parte racional de la física, la segunda se llamará moral en su parte racional, y antropología pragmática en su parte empírica. Son precisamente estas distinciones las que se echa de menos en Nietzsche (y en Heidegger). El esquematismo de la voluntad, tal como se propone en la *Metafísica de las costumbres* (1797, 343) por analogía con el esquematismo metafísico, presupone una naturaleza, no puede, ni siquiera en

el caso de la libertad, *construirla;* todo lo más, puede emanciparse de ella. Así pues, a propósito de la típica (del esquematismo) de la razón práctica, en la segunda *Crítica* (Ak, V, 67 ss.), Kant especifica que en este caso sólo tiene que ver con la práctica, esto es, con la libertad, y no con la naturaleza (y es por eso precisamente que Kant se pregunta, presa de la duda, si un tipo de estas características merece el nombre de esquema, Ak, V: 68). Por el contrario, el ficcionalismo que, en ocasiones, Nietzsche persigue –y que Heidegger asume irreflexivamente a través de su propio espiritualismo– postula la superposición de un dominio teorético (constructivismo matemático) y de un dominio práctico (esquematismo de la voluntad) y, además, parece creer que la construcción como tal puede dar como resultado un verdadero ser, al margen de cualquier tipo de soporte material.

VIII. El paradigma biológico

La crítica de la ciencia en Nietzsche, lejos de ser una condena indiferenciada, tiene en el punto de mira el matematicismo (la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo) y el fisicalismo (la pretensión de que, más allá de la apariencia, que como tal podría ser resultado de una energía, haya una materia consistente como tal). Con todo, Nietzsche en modo alguno llega a desarrollar una crítica de la ciencia en cuanto tal. Sus lecturas, que hemos examinado hasta ahora, son un elocuente testimonio de ello. En particular, Nietzsche está substancialmente de acuerdo con un modelo biologicista, donde el organismo (como energía y como representación) proporciona el modelo prioritario de una ontología fisiológicamente fundada. Precisamente a partir de esta base se determina la apertura de Nietzsche a la monadología que, en su formulación leibniziana, también se había legitimidado en contacto con las investigaciones biológicas de la época (Moiso, 1992). Como ya antes Würzbach (1928), Mittasch (1952, XII), retomado por Müller-Lauter (1978, 155 n.), ha subrayado con acierto que la filosofía de la naturaleza constituye el fundamento esencial tanto de la filosofía de la cultura de Nietzsche como de sus más extremos puntos de vista metafísicos. La crítica de la ciencia y de sus conceptos fisicalistas (Spiekermann, 1992) se enarbola en nombre de la ciencia (el biologicismo es contrapuesto al matematicismo, Bacon y Goethe a Newton y Galileo; Babich, 1994, 40), y es evidente que el vocabulario químico-fisiológico no es sólo un elemento exterior, sino que aporta elementos substanciales al propio tejido especulativo (Abel, 1984, 5). De acuerdo con Goethe y con Lange, la fisiología constituye el fundamento de una ciencia no mecanicista (Negri, 1994, 55). Nietzsche no critica la contraposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo, sino (como Goethe) la identificación entre cientificidad y cantidad (Deleuze, 1962, 51). El recurso al viviente no debe entenderse en términos de

un irracionalismo anticientífico sino, más bien, como un reconocimiento del carácter vitalmente condicionado de la razón (*id.*, 107); pero por «vida» no debería entenderse a su vez la existencia histórica en oposición a la ciencia, sino el ámbito último de referencia ontológica *y por eso* (en la medida de lo posible) gnoseológica. En este sentido, el filósofo como *médico* no es una metáfora. Conocemos la lista de los libros de medicina leídos por Nietzsche (Volz, 1990, 318-321), que a menudo consultó con fines autoterapéuticos, pero que también contribuyeron a su elaboración filosófica; entre ellos se cuenta el estudio de Charles Féré (1888) sobre la degeneración y la criminalidad (que alimenta la fenomenología de la *décadence*), o las investigaciones de Galton, Liebig y Roux, que influirán en la constitución de la idea de voluntad de potencia. El modelo biológico (y globalmente naturalista: al hablar del eterno retorno, se podrá comprobar el valor de esta especificación) constituye, por otra parte, una vía expresiva tan característica como antigua en la historia de Nietzsche, que tiene una notoria vigencia en su compresión autobiográfica. En el célebre fragmento de 1863, así como en otras ocasiones (en las que trata acerca de la «planta-hombre»), Nietzsche recurre a una comparación que remite a La Mettrie («como planta he nacido junto al camposanto»), pero que si se compara con, por ejemplo, el fragmento sobre *Hecho e historia* de 1862, según el cual el hombre es la evolución de la piedra a través de la planta y el animal, se muestra marcado por preocupaciones propias del siglo XIX. Estos escritos reflejan indirectamente el debate que siguió a la publicación del *Origen de las especies* (Janz, 1978-1979, I, 10). Como de ordinario, Nietzsche había adquirido sus primeros conocimientos sobre Darwin leyendo a Lange (Andler, 1920-1931, I, 464), los completó con la lectura de *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873) de Oscar Schmidt (1873) y de la *Entstehumg und Begriff der naturhistorischen Art* (1865) de Nägeli y le sedujo la lectura

del discurso de von Baer, *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?* (1862; cfr. Schlechta-Anders 1962, 64-66). Se trata de un interés que no hará sino aumentar con el transcurso del tiempo. Más adelante, después de haber anotado que «el hombre debe estar a medio camino entre la planta y el espectro» (fr. póstumos, noviembre 1882-febrero 1883, 5 [1], Op VII.1, 193), hablará de «química de las ideas y de los sentimientos», y exhortará (en el *Zaratustra*) a «permanecer fieles a la tierra»; para Nietzsche se trata de asumir «el cuerpo como filósofo» (fr. póstumos, noviembre 1882-febrero 1883, 5 [32], Op VII.1, 212), de reconocer la «función orgánica del bien y del mal» (fr. póstumos, primavera-verano 1883, 7 [169], Op VII.1, 282). Aquí los elementos en juego son principalmente tres.

La crítica del mecanicismo

Nietzsche habla de animales y de plantas, nunca de máquinas (como sí hiciera cuarenta años antes un espíritu al que a menudo se lo compara, Leopardi, que, formado en la escuela del sensualismo, habla del propio cuerpo como de una «máquina»). En efecto, en la concepción mecánica sigue en vigor una contraposición entre extensión y pensamiento que el modelo del ser vivo permite resolver desde el principio. La misma idea, central en la voluntad de potencia, de «disciplina y selección» se apoya precisamente en la imposibilidad de una acción eficaz del espíritu, a la que se contrapone la fuerza adaptativa del hábito, del ambiente, y en definitiva de toda la *Umwelt* que más adelante será capital en la perspectiva de Gehlen. Como escribe Josef Paneth (el joven biólogo con quien Nietzsche trató en Villefranche-sur-mer) a su prometida, el 26 de diciembre de 1883: «Ha renunciado prácticamente por completo a la idea de educar y modelar a los hombres mediante influjos morales, sólo confía en el factor físico, en la alimentación y cosas por el estilo» (cit. en Pozzoli (ed.), 1990, 311). Como ha señalado Deleuze (1962, 44), capitalizando la primera recepción nietzscheana,

hablamos de conciencia, de espíritu, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo (Spinoza, *Ethica*, III, 2, escolio). Este principio, que Nietzsche rechaza en su formulación panteísta, es enteramente admitido en su versión monadológica, esto es, en la rehabilitación de las formas substanciales que Leibniz propone, contra el dualismo cartesiano, desde el *Discours de Métaphysique* (§ 11). Así, para Nietzsche, el yo espiritual viene dado con la célula (fr. póstumos, verano-otoño 1884, 26 [36], Op VII.2, 142), y el espíritu es el estómago de los afectos (*id.,* 26 [141], Op VII.2, 169). La creencia en el alma surge de las aporías «de la consideración no científica del cuerpo» (fr. póstumos, otoño 1885-otoño 1886, 2 [102], Op VIII.1, 99), y la gran política pone como fundamento de todo a la fisiología (fr. póstumos diciembre 1888-enero 1889, 25 [1], Op VIII.3, 407). La utilidad de un modelo biológico en orden a instaurar una ontología naturalista está muy presente en la filosofía de la época de Nietzsche; es central en los debates tanto desde el punto de vista del materialismo como desde la perspectiva del darwinismo y sus consecuencias –como veremos– se prolongan hasta la cuestión del eterno retorno.

El evolucionismo y el paso de la naturaleza a conclusiones históricas

De la ontología se sigue la política. Es bastante evidente que, una vez sentadas estas condiciones, el superhombre será caracterizado en términos biológicos. El carácter de la política nietzscheana es estrictamente biologicista, con todo lo que esto comporta: «Continuamente tiende a "usar en sentido moral" hechos fisiológicos» (Müller-Lauter, 1978, 175), se trata de un biologicismo evolucionista, ya que (Taureck, 1989, 36) dinamiza el fijismo racial de Gobineau. Como recuerda Ascheim (1992, 123), Alexander Tille (1866-1912), gran mediador de Nietzsche en Inglaterra, llevó su credo darwiniano hasta el extremo de reivindicar la necesidad de ayudar a la naturaleza eliminando

los elementos sociales improductivos, según una perspectiva expuesta en *From Darwin to Nietzsche* (1895). Dadas estas premisas, parece positivo el empeño de Heidegger en censurar sistemáticamente la interpretación de los conceptos-clave de la filosofía de Nietzsche (y ante todo de la voluntad de potencia) en términos biologicistas. El racionalismo y el animalismo se cumplirían en la *brutalitas* del superhombre (Heidegger, 1961, 557), *grosso modo* como Baudelaire censuraba el siglo diecinueve calificándolo de «zoócrata e industrial»; en este sentido, el recurso a la bestia rubia aparece como la señal de una situación en la que Nietzsche se encontraba, sin conseguir «distinguir sus referencias histórico-esenciales» (Heidegger, 1961: 699). Este planteamiento puede parecer des-nazificador, cuando menos porque coincide con la perspectiva sublimante propuesta por Kaufmann en la postguerra. Mantiene, no obstante, la impropiedad de la transposición de la biología en la política (que permite, acertadamente, a Sandvoss, 1969, 55 y *passim*, y a Fischer 1977 encontrar en el biologicismo un nexo entre nietzscheanismo y nazismo) y no queda en absoluto asegurado que la apelación al espíritu constituya algo de suyo más reconfortante ni, sobre todo, diferente del recurso biologicista (Derrida, 1987).

Antes bien, en la transposición política de la biología, Nietzsche incurre en dos contradicciones mayores: 1. ¿Por qué motivo considera Nietzsche que puede condenar el devenir histórico (que no premia, aparentemente, al más fuerte)? 2. ¿Por qué motivo, tras haber depositado en la humanidad el *telos* del superhombre, puede criticar la teleología? Examinemos la primera cuestión. Las anotaciones de la primavera de 1884 (fr. póstumos, 1884, Op VII.2, 59 ss.) tratan sobre el declive europeo a causa de las razas decadentes, degeneración a la que es preciso responder con una selección que sea también una aniquilación de los valores serviles:

«Lo que es necesario es una teoría lo suficientemente fuerte como para tener un efecto selectivo: tonificante para los fuertes, paralizante y humillante para los que están cansados del mundo.» (*id.*, 59-60, 25 [211]).

También desde esta perspectiva, se sostiene la exhortación al cruce entre distintas razas y, de forma contradictoria, el rechazo a la asimilación de los hebreos, que se verían así obligados a proponerse fines superiores (*id.*, 61, 25 [218]). Es evidente que al aceptar el biologicismo Nietzsche tiene que afrontar una contradicción entre ser y deber-ser de la que no es consciente, como se ve claramente en el argumento en favor de la necesidad de la esclavitud:

«La cuestión radical es: *¿debe* haber esclavos? O mejor: no es ni siquiera una cuestión, sino un hecho […].

En verdad siempre *hay* esclavitud, ¡lo queráis o no! Por ejemplo: el funcionario prusiano. El estudioso. El monje.» (*id.,* 63 / 25 [225]; y cfr. también 64 / 25 [232].)

Siempre ha habido esclavos, *por tanto debe haber* esclavitud para que sea posible realizar una política que otorgue espacio a los fuertes, y esto a pesar de que Nietzsche interpreta el utilitarismo (una modalidad de intensificación de la potencia) como una esclavitud involuntaria (*id.,* 65 / 25 [242]) y entiende la historia europea en su conjunto como «una insurrección de esclavos» (*id.,* 68 / 25 [256]). En la incongruencia entre el recurso a la fuerza como última instancia y la crítica de los valores hasta ahora vigentes, impuestos precisamente por su mayor fuerza, Nietzsche es muy moralista en su inmoralismo. Ahora bien, en *Más allá del bien y del mal* (1886; Op, VI.2, 177 ss.), Nietzsche sostiene al mismo tiempo la necesidad *natural* de la esclavitud como ley del viviente –

«[…] la vida es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de todo cuanto es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, un incorporar o, al menos, en el más temperado de los casos, una explotación […].»

(se trata del § 259, con justeza evocado por Lukács para ilustrar los verdaderos sentimientos políticos de Nietzsche)– y la necesidad de afirmar el dominio de los señores contra la omnipotencia uniformadora de la moral servil que ha tomado el poder. De forma análoga, en la *Genealogía de la moral* (1887, Op, VI.2, 227 ss.) Nietzsche liquida la justicia como una cuestión de resentimiento de los débiles contra los fuertes y, por eso, considera «justo» el *bellum omnium contra omnes*. Aquí, por tanto, la justicia es considerada injusta y la injusticia justa. Del mismo modo, la moral no es más que el encubrimiento de la voluntad de potencia de los débiles (fr. póstumos, 1887-1888, Op. VIII.2, 82, 9 [159]), mientras que la moral aristocrática consiste en la autosupresión de la moral (M, Op V.1, 8), es este un episodio que, cuando menos, revela una doble incongruencia (¿en qué sentido los débiles serían también potentes? ¿En qué sentido una moral puede consistir en la autosupresión de la moral?). Una segunda inconsecuencia reside en la justificación de las propias tesis a partir del doble registro del naturalismo (racismo) y del clasicismo (nobleza de espíritu). El mismo gusto clásico (esto es, una determinación a todos los efectos histórica) es naturalizado como expresión de potencia (fr. póstumos, noviembre 1887-marzo 1888, 11 [31], Op VIII.2, 230-231; cfr. Strong 1975, 190 ss.). En esta dirección habrá que interpretar las incursiones filológicas de la *Genealogía de la moral* (Op VI.2, 228 ss.) según las cuales *malus* (afín al griego *melas*, «negro») indica el «autóctono pre-ario», *–fin*, en gaelico, la aristocracia y la rubicundez aria. El aristocratismo fue la clave con la que Georges Brandes interpretó la filosofía política de Nietzsche, señalando el influjo del libro de Paul Rée *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1887) sobre la reflexión nietzscheana que, a su vez, influyó en el siguiente trabajo de Rée, *Die Entstehung des Gewissens* (1885). No obstante, el aristocratismo se apoya sin dificultad en el biologicismo, si se considera que, en el ter-

cer capítulo de *Utilitarianism* de John Stuart Mill (1861), se vincula el sentido de justicia con el instinto animal de reparar un daño, según una interpretación retomada por Dühring en el *Wert des Lebens* y en la *Phänomenologie* de Eduard von Hartmann (1879). Como es habitual, Nietzsche realiza una retroversión hacia lo antiguo y transforma lo biológico en lo aristocrático: si bueno y malo son considerados al margen del cristianismo, advertiremos que responden a una axiomática biológica (fuerte/débil).

Obviamente, en el plano del argumento racial se reproducen los mismos *impasses* que encontramos en otros niveles. ¿Porque los arios han terminado por sucumbir a los pueblos inferiores? En el fondo, el simple hecho de que hayan sido derrotados debería, según el argumento de la voluntad de potencia, asignar la palma de los valores a la plebe pre o post-aria (es a Darwin en particular a quien se le echa en cara este defecto en el Anti-Darwin del *Crepúsculo de los ídolos*, Op, VI.3, 117, donde se sostiene que éste ha omitido el hecho de que los débiles tienen más espíritu). Los argumentos adoptados por Nietzsche son con gran diferencia los menos acertados en su apologética. Por ejemplo, en un fragmento de la primavera 1888 (fr. póstumos, 1888-1889, 14 [182], Op VIII.3, 154 ss.) esta inversión es atribuida al hecho de que los débiles son más inteligentes que los fuertes y que la mitad del mundo está formada por mujeres. El absurdo (o lo insignificante) se alcanza en la tesis según la cual «los fuertes son, después de todo, más débiles, más desprovistos de voluntad, más absurdos que los medianamente débiles» (*id.*, 159).

Que el individuo sea multiplicidad y lucha interna (y que, por tanto, todo individuo sea de algún modo resultado y victoria) no es una perspectiva exclusiva de Roux, para quien (de acuerdo con Goethe y con Virchow) el organismo tiene un carácter republicano: sus partes no son iguales, tienen fuerzas dis-

tintas, y sin embargo cooperan *a través de una lucha* en el funcionamiento y la constitución del propio organismo (Moiso, 1993, 127). Nietzsche había tomado de Lange el principio de la *Morphologie* de Goethe según el cual «cada viviente no es una cosa singular, sino una multiplicidad; incluso lo que nos parece un individuo, sigue siendo un conjunto de vivientes independientes» (Stack, 1983, 168). Aquí, en realidad, se pone de manifiesto la influencia de Leibniz sobre Goethe. El otro principio acerca de la multiplicidad tomado de Lange es la sentencia de Haeckel, según la cual la ontogénesis recapitula la filogénesis (Stack, 1983, 169). Ahora bien, precisamente esta multiplicidad parece proporcionar una alternativa: se trata de contraponer la visión monadológica de lo múltiple a la contraposición entre sujeto y objeto, así como la concepción de la metamorfosis ateleológica a la teleología inmanente en la dialéctica. Como ha señalado Moiso (1993, 130), es precisamente la idea de una pluralidad de las voluntades la que permite a Nietzsche superar la contraposición entre sujeto y objeto (y subjetivo-objetivo). Moiso también ha subrayado (1993, 120) cómo, en el estudio de 1868 sobre *Die Teleologie seit Kant*, Nietzsche había contrapuesto a la teleología kantiana la idea goethiana de una morfología para la que no existe un gran plano propio de un arquitecto del universo, sino una multiplicidad de inteligencias menores. Así, cuando Goethe concluye que no tiene sentido contraponer orden y desorden en la naturaleza, Nietzsche se une a él, apelando al pensamiento de Empédocles; en esta toma de partido se advierte también la crítica implícita al teleologismo presente en la dialéctica (Moiso, 1993, 123); todo lo cual explica los motivos del éxito de Nietzsche en la filosofía del siglo xx (justamente en sentido antihegeliano). Nietzsche es un pensador afirmativo precisamente porque no cree en el trabajo de lo negativo ni en la posibilidad de una restitución o de un resarcimiento en una perspectiva final.

La crítica del teleologismo que se supone inmanente al evolucionismo

Si bien Steiner (1895, VIII) identificó el objetivo fundamental de la actividad de Nietzsche en la definición del tipo «ultrahombre», parece claro que este tipo ideal está inequívocamente conectado con una visión biologicista. Bertram excluyó resueltamente cualquier implicación darwiniana del superhombre (1918, 80), desde una posición compartida en esencia por Heidegger, para quien «"El superhombre" es el hombre que funda el ser de un modo nuevo –en el rigor del saber y en el gran estilo del crear» (Heidegger, 1961, 215). Ahora, si bien es cierto que el término *Übermensch* ya se encuentra en el primer *Faust* (v. 490) y parece estar en consonancia con los *Titanes* de Hölderlin, no obstante, resulta preponderante la aportación de las influencias demóticas y contemporáneas, que se condensan precisamente en torno al darwinismo, de modo que ni siquiera el caso de Nietzsche sería único: cuando George Bernard Shaw habla de *Man and Superman* (1903), lo hace bajo el explícito impulso de Darwin; asimismo, el ser nuevo, más fuerte que el hombre, del que habla Maupassant en *Le Horla* (1887) es un simio invisible de origen amazónico (bastante diferente del último Dios de Heidegger). Nietzsche, en *Ecce homo*, abre una senda biologicista que se condensa en el elogio del propio «inmenso atavismo» y que, en su fundada evidencia, ha polarizado precozmente la hermenéutica. Como ha subrayado Claire Richter (1911, 9), Nietzsche, que confunde la teoría de la descendencia de Lamarck con la doctrina de la selección de Darwin, es darwiniano sin desearlo (de ahí las protestas en *Ecce homo* contra los que le equiparan a Darwin) y lamarckiano sin saberlo. En cuanto a la transposición histórico-política de estas perspectivas, fue facilitada por Spencer, quien insiste virulentamente, mucho más que Darwin, en la necesidad de la eliminación (*id.*, 30), y por la influencia de Paul Rée, determinante en los años

que van de 1875 hasta la crisis de 1881. Por su parte, Andler (1920-1931, III, 17) señaló que, al igual que todos los hombres de su tiempo, Nietzsche estaba cautivado por la esperanza y las expectativas del transformismo. Andler cita *Science et conscience* (1908, 273) de Félix Le Dantec, donde el interés filosófico del transformismo se explica a partir del hecho de que no sólo esclarece la evolución fisiológica, sino también la moral. A su vez, Nietzsche recibió con alborozo la confirmación científica de la tesis de la generación del superhombre, por obra de Sir Francis Galton, primo de Darwin, en las *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883), donde se toca la cuestión de la reproducción del talento (Janz, 1978-79, II, 252 n.).

Que las especies se transforman era, en cuanto tal, un conocimiento obvio para Erasmus Darwin, el abuelo de Charles (*Zoonomia*, 1794-1796). Que esta evolución acontezca según un fin en el marco de la naturaleza (entendida como un orden de cosas extraño a la materia, y regulado por las leyes del creador) es por el contrario la tesis que, ya apuntada por Charles Bonnet, constituye el supuesto más problemático de la *Philosophie zoologique* (1809) de Lamarck. Las especies evolucionan de lo simple a lo complejo en un proceso de adaptación ambiental que comporta la transmisión de los caracteres adquiridos y la continuidad entre actividades físicas y psíquicas (Leibniz, Cabanis). Obviamente, tampoco para Lamarck el perfeccionamiento gradual de los organismos, que sigue una matriz de clara ascendencia leibniziana, requiere de la creación. Por otra parte, el evolucionismo se difundió en Alemania a través de Herder, mientras que en Francia fue defendido por Geoffroy Saint-Hilaire con un optimismo (el de un plan armónico y común) rebatido por Cuvier (precisamente los fósiles revelan un desarrollo jalonado por sucesivas catástrofes). Mas no por eso (observará en 1831 Patrick Mattew) el resurgir de la vida después de las catástrofes debe ser entendido en términos sobrenaturales. Evi-

dentemente, el teleologismo y su fin en el hombre es imposible de verificar, *precisamente esto constituye el núcleo de la objeción de Darwin*. A la luz de estas coordenadas elementales se puede entender por qué, como se ha recordado, Richter considerba que Nietzsche era lamarckiano sin quererlo y darwiniano sin saberlo. En esencia, las objeciones que Nietzsche dirige a Darwin son exactamente los mismos argumentos que éste opone a Lamarck, en primer lugar, la introducción del azar en la evolución; no se puede excluir un arquitecto del universo, pero tampoco se puede probar y no es necesario presuponerlo. Desde el principio el problema de Darwin fue la exigencia de conciliar el providencialismo (tal y como aparece, por ejemplo, en la *Natural Theology*, 1802, de William Paley, que leyó con interés) con las experiencias que se le contraponen (en las Galápagos, donde llega en septiembre de 1835, observó que en cada una de estas islas, similares y vecinas, la fauna –especialmente las grandes tortugas y los pinzones– y la flora eran notablemente diferentes). A partir de una descendencia común se dan diferencias que son consecuencia de una «guerra en la naturaleza». En 1838 leyó el *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus (1798). ¿Cómo conciliar el providencialismo de Paley con el pesimismo de Malthus? Precisamente con la evolución que, por una parte, niega el progreso a lo Condorcet, al tiempo que exalta el orden actual de la naturaleza. La selección natural selecciona y descarta día tras día, sin que esto comporte necesariamente (como en Lamarck) un perfeccionamiento de los organismos, todo ocurre sin que sea necesario postular ningún diseño (Darwin ironiza sobre las obras de historia natural en las que se dice que ciertos órganos han sido creados «por amor de simetría»). Así, Darwin retoma e invierte los argumentos que en Paley se utilizaban como prueba del plan divino. La forma de los organismos es el resultado del tiempo y de las circunstancias, es decir del azar. Un problema, sin embargo, continuaba abierto: la cuestión de la

conservación de las variaciones favorables a través de la transmisión hereditaria. Si los descendientes heredan una mezcla de los dos caracteres de los padres, ¿cómo tiene lugar la transmisión? De este modo, un carácter que se presente en un individuo tiene una posibilidad prácticamente nula de transmitirse. Darwin trató de contestar sosteniendo que la transformación no debe presentarse en un único individuo, sino en más. Pero, precisamente, con esto se reducía la aportación de las variaciones fortuitas. Darwin trató de formular una teoría de la herencia de los caracteres adquiridos en *La variación de los animales y las plantas en estado doméstico*, 1868, con una teoría de la pangénesis, según la cual el plasma generativo del individuo se modifica durante la vida. Significativamente, fue este trabajo –el más lamarckiano de los escritos de Darwin– el único del que seguramente Nietzsche tuvo conocimiento (Richter 1911, 8).

En *Más allá del bien y del mal* (§ 253, Op V.2, 167), Nietzsche enumera, entre los ingleses «mediocres» pero «estimables», a Darwin, Mill y Spencer, al hilo de una crítica que, como acertadamente se ha señalado (Ottmann 1987, 124 ss.) parece de talante «antiburgués». Nietzsche confundió la teoría de la descendencia (Lamarck) con la de la selección (Darwin), y es esta confusión la que se encuentra en la base de las recurrentes críticas de teleologismo que Nietzsche dirige al darwinismo (y que son centrales en la condena de la exigencia de un sentido del mundo en FW, § 125). La confusión parece estar autorizada por la exposición de Lange, para quien alguien que disparase millones de disparos de fusil en una dirección cualquiera para matar una liebre no podría ciertamente ser considerado como agente conforme a un fin. Pero es que, precisamente, Darwin nunca pretendió nada semejante y, por tanto, hubiera estado de acuerdo con Lange cuando éste, contra Darwin y contra Kant, considera improbable una analogía entre el proceder de la naturaleza y el finalismo humano. Es fácil observar que, en este cuadro

(injusto también con Kant) se establece las premisas del malentendido en el que incurre Nietzsche. El tema del teleologismo se hace explícito en el trabajo sobre Kant de 1867-1868 (del que, en una carta a Deussen escrita entre finales de abril y principios de mayo, sostiene que versa sobre el *concepto de orgánico* de Kant en adelante). Estas convicciones fueron consolidadas por los conocimientos adquiridos en Basilea. Allí, en 1869, Nietzsche (Andler 1920-1931, I: 467 ss.) ve reforzado su credo antidarwiniano por parte de un colega suyo, el eminente naturalista Rütimeyer, discípulo de Carl-Ernst von Baer y teórico de una doctrina de la vida como transformación continua (donde la ausencia de transformación equivaldría a la muerte). Más adelante intervienen también las críticas frente a los intentos de moralizar (esto es, de teleologizar) la naturaleza: «La naturaleza es el *azar*» (GD, «Consideraciones intempestivas», 7). No se debe subestimar la aportación de Rütimeyer en este asunto. Como recuerda Claire Richter (1911, 14 ss.), Rütimeyer apreciaba, sobre todo, los primeros trabajos de Darwin, del *Origen de las especies* a *La variación de los animales y las plantas en estado doméstico*, pero era mucho menos entusiasta respecto a *La descendencia del hombre* y al intento de crear una psicología histórica (estas críticas, expuestas en 1868 en el «Archiv für Anthropologie», sin duda fueron leídas por Nietzsche); en cambio, el juicio de Rütimeyer sobre Häckel fue desde el principio mucho más limitativo, y como tal fue recibido por Nietzsche.

Entre los elementos que Nietzsche hereda de la versión crítica del darwinismo que aparece en Lange se encuentra la observación según la cual el principio que afirma la existencia de una selección natural en la que vence el mejor mantiene un optimismo teleológico (Stack, 1983, 163) y un optimismo metafísico (*id.*, 165). No obstante, la cuestión es problemática: desde un punto de vista *inmanente*, ¿qué otro principio puede invocarse para decir, pongamos por caso, que no tiene por qué vencer el

mejor, o que quien ha vencido no es el mejor? Nietzsche, como de costumbre, confunde los planos y no es capaz de mantener la inmanencia, tal y como ocurre en la observación según la cual con Nerón y Caracalla en el trono imperial se habría producido el singular fenómeno de que los peores alcanzaron el máximo poder. Si habían tomado el poder, ¿acaso no eran, según los principios inmanentes invocados por Nietzsche, los mejores? También en esta ocasión, una cierta versión del biologicismo (o, más francamente, de la vida) parece explicar lo que de otro modo se presenta como una contradicción. Nietzsche quiere que la lucha se produzca no sólo entre las especies, sino también en el interior del individuo. Un argumento similar se ilustra, por ejemplo, con un análisis inmanente del tipo del que desarrolla Deleuze (1962, 56 ss.; 96 ss.) en torno a la potencia como resultado de la lucha entre fuerzas contrapuestas, y también en este caso el origen es biológico. Se ha señalado legítimamente (C. Richter, 1911; Andler, 1920-1931, II, 525-528; Müller-Lauter, 1978) la relevancia que tuvo para el desarrollo de la doctrina de la voluntad de potencia la obra de Wilhelm Roux *Der Kampf der Theile im Organismus*, aparecida en febrero de 1881 y registrada por Nietzsche ya en los cuadernos de la primavera-otoño de ese mismo año, marcado también por la lectura de Julius Robert Mayer, *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* (1845), del *Lehrbuch der Physiologie* de M. Foster (1881), y de varias obras científicas más, a las que dedica una creciente atención en los años siguientes (Müller-Lauter, 1978, 159 n., para una lista). Mayer afirmaba que la energía se modifica sólo cualitativamente, pero no cuantitativamente; a pesar de que Nietzsche no lo tenía en gran estima, pues lo consideraba un especialista, es posible que esta concepción impulsara la elaboración de su doctrina del eterno retorno (Janz, 1978-1979, II, 63-64). Por su parte, Roux le resultaba útil porque completaba un aspecto que el darwinis-

mo dejaba en blanco, esto es, el hecho de que la evolución no se configura solamente como lucha externa, sino además como lucha en el interior de cada organismo. La lucha entre las partes del organismo se caracteriza de este modo como una autorregulación interna de los vivientes. Como observa Andler la influencia de esta perspectiva se observa con claridad ya en la *Gaya ciencia*, § 118, trasladada a los hechos morales. Así, la teoría del genio, en *Humano demasiado humano* (I, § 323) se explica como desarrollo anómalo de un órgano sobre los demás (piénsese también en *Ecce homo*, cuando habla de hombres que sólo tienen una enorme oreja o un enorme vientre, cfr. Derrida, 1984). Establecer el equilibrio, redención de la muerte, es por tanto la tarea de una «virtud» superior (M § 109). También a partir de esta concepción, Nietzsche anota en los fragmentos póstumos de la primavera-verano de 1883 (7 [86], Op, VII.1, 261) que la desigualdad de las partes es el origen de la lucha; lo cual coincide exactamente con la noción de voluntad de potencia como diferencial, tal y como la sostiene Deleuze (1962, 58), que se remite a Maimon subrayando cómo esta perspectiva puede resolver las cuestiones dejadas abiertas por la supervivencia problemática del teleologismo en Nietzsche. De forma semejante, en *Zaratustra I*, el cuerpo se concibe como «una multiplicidad con un único sentido, una guerra y una paz, una grey y un pastor» (sobre esta específica versión del sujeto como pluralidad, Nehamas, 1985, 206-208). Aquí se aprecia claramente la influencia de Roux, así como en la observación (fr. póstumos, otoño 1885-primavera 1886, 1 [118], Op VIII.1, 30; 26 [274], Op VII.2, 202) según la cual un protoplasma se divide cuando su fuerza no es ya suficiente para garantizar la unidad. A estas influencias se añade la de W. Rolph, *Biologische Probleme* (1884; Andler, 1920-1931, II, 529-532), que contrapone al darwinismo y al malthusianismo (la competencia como amenaza para la vida) la perspectiva según la cual a través de la competencia se

consigue una intensificación vital. La vida tiende a intensificarse a sí misma, especialmente a través de la nutrición, y solamente con el hombre aparece el concepto de fin. La perspectiva de Rolph (que Schopenhauer había anticipado) es propuesta literalmente en *Más allá del bien y del mal* (§ 262): las especies protegidas y sobrealimentadas tienen un mayor número de variaciones (por ejemplo, el sistema nervioso humano), y son más ricas en maravillas y monstruosidades.

IX. Ontología del eterno retorno

La que Nietzsche define, en *Ecce homo*, como la más abisal de sus doctrinas, así como el acontecimiento culminante de su vida, se había presentado frente al lago de Silvaplana en agosto de 1881 como una visión cosmológica: puesto que la fuerza del cosmos no es infinita, cada evento, cada instante está destinado a repetirse. Ahora bien, al final de la introducción a la *Teodicée*, Leibniz se había burlado de la «teología astronómica», sosteniendo que lo mismo era exponerla que refutarla. Se refería (como hará después a lo largo de la obra, § 156) a *Das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturem*, aparecido anónimamente en 1698 y atribuido a J.W. Petersen, autor de *Mysterion apokatastaseos* (3 vol., 1700-1711), esto es, a la doctrina (*Hechos*, 3, 21) conforme a la cual «el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas». Pasemos por alto el hecho de que Leibniz desarrolla, tanto al final de la introducción, como ya en la obra propiamente dicha (§§ 136 ss.), una disertación sobre Zaratustra y sus equivalentes en una gran variedad de culturas, de los romanos a los eslavos, pasando por los germanos y los húngaros. Decir que todo es un círculo significa restar todo valor, cualquiera que sea, a la libertad y a la decisión del hombre; más profundamente, comporta la destrucción del finalismo de base biológica que constituye el paradigma de fondo del pensamiento leibniziano y –si se aceptan las gruesas categorizaciones heideggerianas– el núcleo de un teleologismo inscrito en la tradición, al menos de Aristóteles en adelante. A primera vista, Nietzsche sencillamente invierte la perspectiva leibniziana: para Leibniz el orden es el sentido último del cosmos, imposible de percibir cuando únicamente se mira (como es inevitable en el caso del hombre) a los fragmentos; para Nietzsche, en cambio, el orden es una apariencia local, mientras que en el nivel global domina el caos. El fin, entonces, es un efecto de superficie, ya que, si se mira con

ojos que no sean humanos, demasiado humanos, no se encontrará más que un círculo. Además, para Leibniz la materia se encontraba disuelta en mónadas dotadas de cierta legalidad interna: asumía así que el viviente no procede del caos, sino de semillas preformadas y que, por tanto, no hay ni nacimiento absoluto, ni muerte completa, sino sólo constante metamorfosis; de este modo no hay disolución que temer, pues no es posible que una substancia simple perezca naturalmente (*Monadologie*, § 4); asimismo las cosas no comienzan ni terminan de una vez (§ 6). Por el contrario, Nietzsche debe negar que haya un fin y que haya un orden. En consecuencia, bajo el influjo de la filosofía natural de Boscovich, descompone el mundo en centros de fuerza; pero corta a este dinamismo cualquier finalidad que no sea la lucha con otras fuerzas. En resumidas cuentas, el mundo no tiene sentido, esto es, ni dirección ni fin, sino que es simplemente ciega iteración; sin embargo, justamente en virtud de esta hipérbole parecerá poco fundado cualquier lamento sobre la falta de sentido –es decir, cualquier nihilismo– que se convierte en una pretensión del todo desorbitada respecto al orden de las cosas. Ahora bien, en el § 341 de la *Gaya ciencia*, Nietzsche considera la hipótesis del eterno retorno como la carga más pesada, lo cual es comprensible: cada placer, cada dolor, cada suspiro y cada instante volverá eternamente. No en nosotros, exactamente, pero sí en algún otro individuo y mundo paralelo que tenga lugar en algún momento y en alguna parte del universo, a través del agregarse estocástico de centros de fuerza, del mismo modo que por puro azar pueden componerse, mediante las letras del alfabeto, frases con sentido. Al mismo tiempo, bosqueja la hipótesis de que un pensamiento de ese tipo pueda resultar divino, lo que ya se comprende peor. ¿En qué sentido la idea de una repetición perenne de todas las cosas puede proporcionar algún consuelo? Más bien se podrá hablar de una supresión de la moral, en virtud de la cual el sujeto, al

no ser más que una apariencia transitoria, se disuelve y se recrea en ciclos infinitos (Deleuze, 1962, 77 ss.); la moral, entonces, se disgrega en una ontología monadológica o cuántica (Müller-Lauter, 1971, 22 ss.; Crombee 1974), pero, por eso mismo, carente de un orden que no sea el de la repetición. Se puede verificar esto con facilidad si se acude al cuaderno M III 1, que recoge las notas del verano de 1881. Si el mundo tuviese un fin, lo habría alcanzado; si, en cambio, las cosas nacieran continuamente de la nada, se trataría de un milagro perenne (*id.*, 11 [117]). Por otra parte, si el mundo de las fuerzas estuviera sujeto a disminución, ya habría acabado (*id.*, 11 [235]), y si se hubiera alcanzado un equilibrio de la fuerza, habría entrado en una estasis completa (*id.*, 11 [233]). Estas son, como veremos, las objeciones que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX se opusieron a la hipótesis de la entropía, esto es, a la concepción que afirma que el mundo tiene un inicio temporal, y está sujeto a una dispersión térmica que se resolverá en la estasis. Situarse en una perspectiva que excluya el círculo significa enfatizar el problema del sentido, es decir, dar rienda suelta al nihilismo. Si el mundo tiene un final, debe haber un fin; pero si, precisamente (y esto es lo que Nietzsche pretende), no tiene término, entonces es totalmente impropio atribuirle un fin cualquiera. Simplemente, la fuerza se dirige en la dirección habitual, es decir procede casualmente (*id.*, 11 [214]; el curso circular está desprovisto de aspiración o finalidad (*id.*, 11 [258]): no es más que un *centro de gravedad* (*id.*, 11 [258]). Este movimiento no resulta incompatible con el caos, simplemente se muestra heterogéneo respecto al fin (*id.*, 11 [271]). Pero justamente al mirar a este anillo se logra conferir al breve sueño de la vida el carácter de la eternidad (*id.*, 11 [264], y se identifica al viviente –que para Kant como ya para Leibniz y para Aristóteles era el gran paradigma de la finalidad interna– como un caso especial de lo muerto (*id.*, 11 [239]), del mismo modo, las formas orgánicas

no son las primeras en el hombre (*id.*, 11 [293]) que, ante todo, está condicionado por lo inorgánico (*id.*, 11 [306]).

A menudo se ha interpretado esta concepción como una doctrina de la redención, tomando como apoyo la circunstancia de que Nietzsche habla de resurrección (*Die Erlösung der Vergangenen*, Z, Vorrede, § 4; Andler, 1920-1931, II: 519 y Bertram, 1918, 82): el eterno retorno es la memoria viva del cosmos; los cuerpos no están para siempre muertos en los sepulcros; componen nuevas vidas, y al cabo del año cósmico resurgirán. Pero si realmente fueran así las cosas, no se entiende cómo Nietzsche habría podido hacer del eterno retorno el gran antagonista del finalismo, del cristianismo y del historicismo –esto es, de cuanto constituye el núcleo del nihilismo europeo–, si todo se repite no hay sentido (finalidad, meta última) y, por tanto, ni siquiera hay razones para lamentar la ausencia de sentido. Ya Elisabeth, al insistir (de forma, como veremos, sólo parcialmente legítima) en el origen griego de la idea del eterno retorno (Förster-Nietzsche 1895-1904, 1904, 378-379), indicó que el motivo de fondo es la crítica del teleologismo, esto es, un tema que estaba al orden del día a causa del debate sobre el darwinismo y que, al cargar las tintas en el final del proceso, convertía los momentos intermedios en una mera aparición. De forma semejante, para Halévy (1912, 206), la doctrina tendría su origen en la crítica al sistema de Spencer, que permanece supeditado a la noción cristiana de providencia. Ciertamente, el cariz anticristiano del eterno retorno es innegable, así como la plena concordancia de la doctrina con los argumentos que Celso y Porfirio esgrimieron contra Justino, Orígenes y Agustín (Löwith 1935, 123). Si bien Agustín había observado que la hipótesis cíclica transformaba la cruz en una farsa, no obstante, hay que señalar que, con Nietzsche, la crítica del cristianismo aborda un nuevo tema: la crítica de la secularización del dogma cristiano en la teleología y en la filosofía de la historia (incluida

la «historia de la metafísica» tal como la presenta Heidegger), sólo en esta medida será posible encontrar el principio de la superación del nihilismo a través de la ontología.

Franz Overbeck, en *Über die Cristlichkeit unserer heutigen Theologie*, aparecido en 1873, ponía el acento en la negación del mundo en nombre de la historia implícita en el cristianismo desde sus orígenes; en aquel mismo año, en la *Intempestiva* sobre la historia, Nietzsche formulaba la hipótesis (por el momento como límite del final de la historia, y en el marco de la polémica con Eduard von Hartmann) de la concepción cíclica en la que Lou Salomé (1894) vio un precedente del eterno retorno. Hay en efecto una cierta ironía en pensar que quien censuró la enfermedad histórica, esto es la más fuerte hipérbole teleológica, se limitase a considerar el significado de su propio pensamiento como una disolución del ser y de la verdad a cuyo término, como quiere Heidegger, del ser mismo ya no quedaría nada. Lo que la apelación a la hipótesis cíclica sugiere es más bien lo contrario, esto es, una disociación entre la ontología como destino del cosmos y el nihilismo como ilusión de la humanidad. Por una parte, hay un ser que se repite incesantemente, en eones respecto a los cuales la historia y la apelación al sentido no son más que un breve sueño; por otra, hay un ser que sigue su ciclo indiferente a las donaciones de sentido aportadas por la humanidad. En otros términos, Nietzsche no asocia (como pretende Heidegger) el destino del ser al destino de la humanidad, para así concluir que la cumplida falta de sentido que afligiría a los modernos se resolvería en una aniquilación del ser y en una disolución del mundo, convertido así en fábula; precisamente al contrario, *disocia* el nihilismo como problema del sentido (y como epifenómeno secundario) de la ontología como problema del ser, y cura –o trata de curar– el nihilismo de los valores por medio de la ontología.

Para hacerlo, es necesario mostrar, por lo pronto, el carácter secundario y superficial de la teleología. Como escribe Lange en la *Historia del materialismo*, si se está habituado a loar la grandiosidad del sistema teleológico tal y como lo expuso Aristóteles y lo recibió la tradición, se deberá sin embargo reconocer que la hipótesis de la ciclicidad, del azar y del caos no es menos grandiosa. En particular, para un Nietzsche enfrentado al problema del nihilismo, se trata de una visión terapéutica, que realiza el *tetrapharmakon* de Epicuro. Nietzsche había observado que, para los hombres, un sentido (un fin) cualquiera es mejor que la falta de sentido. Con la hipótesis del eterno retorno, propone la idea de que la falta de sentido es mejor que un sentido cualquiera, y lo hace sin necesidad de conjeturar que se ha desvanecido el ser o que el mundo se ha convertido en fábula: el eterno retorno, en efecto, afirma la plena solidez cosmológica del ser y, al mismo tiempo, revela de qué forma la entera cuestión del nihilismo carece de todo alcance ontológico, es decir, muestra que corresponde simplemente a una esfera axiológica de valores, de la cual se puede perfectamente prescindir cuando, finalmente convertidos en filósofos, se deja de mirar las cosas con ojos demasiado humanos. Recíprocamente, este infinito devenir de la fuerza, en sus incesantes transformaciones, se traduce en un primado inaudito de la ontología (sólo hay el ser que, como es obvio, reaparecerá eternamente). Se trata por tanto de la forma cumplida del nihilismo (el mundo no tiene sentido) y de la hipótesis «más científica» (fr. póstumos, verano 1886-otoño 1887, 5[71], Op VIII.1, 201-202) que, al anular la teleología y la historia, logra asegurar la coincidencia de ser y devenir y deja fuera de juego la esfera en la que el nihilismo puede tener algún sentido. En pocas palabras, la hipótesis del retorno se afinca en la ontología, pero deja fuera de juego la pregunta acerca del *sentido* del ser.

Sorprende sin embargo que, al considerar en líneas generales la recepción nietzscheana, el retorno aparezca relegado. Ya Lou Salomé (1894, 188) lamentó que esta doctrina no hubiera sido lo suficientemente valorada, a pesar de constituir el fundamento del pensamiento de Nietzsche. A más de un siglo de distancia, y con la excepción de los años más recientes –a partir de Sterling (1977) y Magnus (1979) hasta llegar a Moles (1990) y, sobre todo, a las decisivas investigaciones de D'Iorio (1995)–, no han cambiado mucho las tornas, tanto en comparación con los años treinta, como con los años sesenta; de un modo no tan distinto de Baeumler, también Danto (1965, 201-213) consideraba el eterno retorno como un cuerpo extraño en el interior de la metafísica nietzscheana. La disputa es también una contienda entre diversas compilaciones en competencia. Si bien la noción de voluntad de potencia queda suficientemente recogida en la compilación de Elisabeth y de Gast (1901 y 1906), con el eterno retorno las cosas ocurrieron de otra manera. En la primerísima fase de la actividad editorial del Archivo, se advirtió la necesidad (análoga a la del *Wille zur Macht*) de realizar una presentación no mítica, que recogiera los fragmentos póstumos de la doctrina nietzscheana sobre el retorno. Una selección de los 395 fragmentos más estrechamente conectados con el eterno retorno aparece en la *Grossoktavausgabe*, a cargo de Fritz Kögel, en 1897; pero la edición, considerada insuficiente, fue retirada para ser nuevamente publicada en 1901 (GOA, XII) en 509 fragmentos, por Ernst y August Horneffer. Especialmente en este caso, el deficiente orden cronológico hacía problemática la lectura, como lamentó Heidegger en su curso de 1937 sobre el eterno retorno (Heidegger, 1961, 286) en referencia al orden de los fragmentos 90-132 de GOA XII. En efecto, se trataba de un trabajo objetivamente más arduo que el que se presentaba en el caso del *Wille zur Macht* (faltaban, en particular, los ordenamientos del propio Nietzsche, si bien el tema del eterno retorno

reaparece con frecuencia en los proyectos del *Wille zur Macht*). El núcleo germinal lo suministraba el ya mencionado cuaderno M III 1 del verano de 1881 (es decir, el que corresponde a las anotaciones de la época de la visión sobre el lago de Silvaplana). Esto puso en apuros también a Montinari, que no consiguió, en el primer desciframiento, determinar la cronología interna al cuaderno y, por eso, hubo de limitarse a proporcionar una transcripción que no tuviese en cuenta las eventuales estratificaciones cronológicas; sólo en 1973 pudo publicar la edición alemana definitiva, asumiendo como criterio que las anotaciones escritas comenzando por el final del cuaderno resultan cronológicamente anteriores a las escritas en el otro sentido. Pero no se trata sólo de lagunas o dificultades puramente textuales. En mayor medida que en cualquier otra parte de la filosofía nietzscheana, para entender el sentido del eterno retorno es preciso tener en cuenta las relaciones entre Nietzsche y la ciencia.

En 1936, Oskar Becker tuvo oportunidad de observar que, contrariamente a lo que había sucedido en Francia (Andler, Abel Rey), en Alemania no se había tomado en serio el aspecto propiamente teorético del pensamiento del eterno retorno, debido, precisamente, a una excesiva distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Becker se refería a la época más reciente, pues precisamente en 1897, Felix Hausdorff, profesor de astronomía en Leipzig, había propuesto, bajo el seudónimo de Paul Mongré, una impugnación del eterno retorno. Ahora bien, si se tuviese que tomar por buena la versión de Heidegger, no habría ningún motivo para hablar del eterno retorno en el capítulo de la ontología, puesto que más bien nos las tendríamos que ver (como ocurría en la interpretación de Baeumler) con una especie de religión privada. En efecto, el curso de 1937 dedicado al eterno retorno es en buena parte una prefiguración del discurso sobre el nihilismo europeo que Heidegger desarrollaría poco tiempo después y, por lo que concier-

ne a la interpretación de la visión del retorno en el *Zaratustra*, se limita a una dramatización de las presuntas condiciones psicológicas de Nietzsche-Zaratustra, que no se interesa en absoluto por una definición del contenido objetivo del retorno.

Las tesis de Heidegger acerca del eterno retorno son esencialmente dos. *Por una parte*, no se trataría de una doctrina, sino de una visión, o sea de algo que no compromete a nadie. Esta, en efecto, no puede ser demostrada (Heidegger, 1961: 217-218, 306-307), ni tampoco puede ser entendida como una teoría (*id.*, 338 ss.) –y aún menos como una concepción meramente naturalista (*id.*, 338 ss.)– sino como una experiencia interior, que exige del lector que la reviva como tal. Se compone de «imágenes grandiosas» (*id.*, 252-253), cargadas de fuerza simbólica (*id.*, 252), que pueden ser entendidas «*siempre y sólo indirectamente*» (*id.*, 262), o «presagiadas» (*id.*, 318) en virtud de una lógica artístico-filosófica que no tiene nada que ver con lo que normalmente se entiende por «lógica» (315-316). Resulta inexplicable, a partir de estos presupuestos, en qué términos puede Heidegger refutar las interpretaciones que ven en el retorno «una personal profesión de fe religiosa de Nietzsche» (*id.*, 320 ss.). De aquí se sigue, *por otra parte*, que no es legítimo conferir al retorno alcance cosmológico o naturalista alguno (esto es, por cuanto se ha dicho, cualquier posibilidad efectiva de superación del nihilismo). Lo que se presenta como una apelación naturalista, la referencia a escritos de física, de biología, de ciencias naturales y matemáticas, no sería más que una apariencia (*id.*, 286 ss.), que oculta significados furtivos y más verdaderos. Contra la explícita demanda de Nietzsche de sustraer la naturaleza a cualquier mirada antropológica, se insiste en que la esencia del hombre transciende esencialmente la dimensión animal (*id.*, 303-304), en la insuficiencia del empirismo y de cualquier demostración científica de la doctrina (*id.*, 307 ss.), que resulta sin ambages «tergiversadora» (*id.*, 319), ya que la fí-

sica que tiene en mente Nietzsche poseería un sentido griego ausente por completo de las ciencias contemporáneas (*id.*, 376). En definitiva, contra toda evidencia, e incluso contra los constantes y explícitos testimonios de Nietzsche, la doctrina del retorno no guardaría relación alguna con las ciencias naturales. Está bastante claro que, conforme a un procedimiento habitual en él, Heidegger atribuye a Nietzsche lecturas que este *no* realizó (la metafísica alemana y la física aristotélica), mientras que oculta o considera accidentales las que efectivamente sí llevó a cabo. La posible falta de conclusión científica de la doctrina del eterno retorno no se considera como un inconveniente a tener en cuenta, sino más bien como una intencional y deliberada superación de los restrictivos vínculos de la ciencia.

Pero, por esta vía, Heidegger cierra asimismo la posibilidad de reconocer cuál pudiera ser la intención que guiaba a Nietzsche en la investigación del eterno retorno, así como su significado antinihilista; debido a su hipótesis metodológica Nietzsche tiene que ser el último nihilista, mientras que el propio Heidegger asumiría el protagonismo de la superación. Aquí nos enfrentamos con el malentendido más oneroso. El eterno retorno, en las intenciones de Nietzsche, tiene el valor de eliminar toda teleología al introducir el dominio del *chaos sive natura*. No hay espacio para la historia, ni para las superaciones, tengan por *fin* pensar propiamente el ser u olvidarlo definitivamente. Por el contrario, como ha observado Müller-Lauter (1981-1982, 147-148), no es casual que Heidegger se polarice en el problema de la voluntad de potencia, ya que inscribe a Nietzsche –contra cualquier declaración expresa del interesado– en el cuadro de la teleología aristotélica. Una teleología tal se viste, en Heidegger, con atavíos historiográficos (o sea, es un *fin* de la historia), de suerte que no hay que sorprenderse de que, en este clima, incluso el eterno retorno se haya cargado de *pathos* decisionista, o de que Stambaugh (1972, 18) haya creído que el *fin* del retorno es

la nada (contradiciendo el motivo íntimo de la doctrina, que se formula en polémica directa contra las hipótesis de la entropía del universo)

Por su parte, aun comprendiendo el valor antinihilista del retorno, Löwith era proclive a centrar su atención más bien sobre los antiguos que sobre los modernos y en las fuentes religiosas antes que en las científicas; así, habla (1935, 85, 97) del eterno retorno conjuntamente como religión atea y como metafísica física; el eterno retorno es la doctrina que se compromete a reconducir al hombre a la naturaleza, su otro fundamento posible, una vez que se ha prescindido de la hipótesis de Dios (*id.:* 193). Se trata del principio compendiado en un fragmento de la época del *Zaratustra*: «*¡Convertirse en naturaleza!*» (fr. póstumos, *otoño 1883 20 [4]*, Op VII.1.2, 252). ¿Pero por qué motivo Nietzsche habría debido ligar el más abisal de sus pensamientos a una vieja creencia, oriental o griega? En el fondo, es la dificultad con la que debe medirse Löwith, que advierte cuán singular es esta inesperada reaparición del paganismo en el corazón de la modernidad cristiana.

No obstante, la paradoja no resultará tal si se considera que Nietzsche, al presentar la hipótesis cíclica, no hacía referencia a una genérica y remota creencia, sino a un debate bien actual en la ciencia y en la filosofía de su época. Las fuentes (antiguas y modernas) de la doctrina fueron rápidamente reconocidas, desde Brandes (1890, 48-49) y Lichtenberger (1899) hasta Andler (1920-1931) (una recensión completa de las fuentes antiguas se puede encontrar en Djuric, 1979), pero está claro que para Nietzsche cuentan más las modernas (que, según su costumbre, puede también proyectar sobre la antigüedad), precisamente porque la hipótesis cíclica se recomienda como «más científica». Por otra parte, este es el motivo de que las «fuentes» no sean propiamente tales (M. Bauer, 1984, 217), sino que sirven más bien como cotejo de la que, de buena fe, Nietzsche considera

como una intuición espontánea, aunque sea el resultado sincrético (Stack, 1983, 37) de unas lecturas que habían comenzado muy pronto, en la época en que estudia a Schopenhauer y a Lange (y, a través de Lange, a Blanqui, la cosmología de Ueberweg y a Strauss –estos dos últimos estaban, además, directamente influidos por las hipótesis cosmológicas de Kant).

El punto de partida en la elaboración de la hipótesis cíclica deberá por tanto buscarse en 1865, año de lectura del *Mundo como voluntad y representación*. Desde una perspectiva ontológica y reconfortante a un tiempo, Schopenhauer enuncia el tema del retorno, formulando una circularidad de individuo, materia y energía que, en lo esencial, permanecerá intacta en Nietzsche. En el § 54 del *Mundo*, la doctrina está ya asentada: el individuo es solamente fenómeno, tiene validez a los ojos del principio de razón y en el mundo de la representación. Todo, por tanto, muta y se transforma en el presente. Quien lo observa con ojos empíricos, no puede por menos que percibir un incesante devenir. Pero quien examine la cuestión desde el punto de vista metafísico deberá reconocer que nada es más estable que el presente, que permanece mientras todo se altera; del mismo modo que es perenne la voluntad que se fenomeniza como representación. De aquí se sigue que lo fugaz son propiamente el pasado y el futuro, así como las representaciones fugitivas que fluyen, mientras que el presente y la voluntad son eternos. Por tanto, no hay más motivo para temer la muerte del que pudiera tener el sol para lamentarse porque se pone: mañana será otro día (en realidad, será el mismo), del mismo modo que la voluntad, fenomenizada en un individuo, resurgirá después de la muerte de éste, en otro ser. El razonamiento de Schopenhauer contiene alguna falacia, ya que también la presencia y el presente son formas de la representación, pero es posible comprender en qué sentido un argumento de este tipo, que por lo pronto confiere al presente un privilegio inaudito, logra conjugar ser y devenir.

El capítulo 41 de los *Suplementos* fortalece la hipótesis cíclica con abundancia de referencias orientales. El límite del cristianismo consiste en hacer creer simultáneamente a los hombres que han surgido de la nada y que, no obstante, han de confiar en una existencia eterna en el futuro. Una fe tal, moralmente problemática, ya que el hombre es a la vez creado por otro y eternamente responsable de cada una de sus acciones, resulta asimismo metafísicamente increíble. Más bien hace falta imaginar una perennidad de la materia pura, privada de forma (algo así, diríamos, como la materia inteligible de Aristóteles y Plotino), que está eternamente presente y «fenomeniza» la cosa en sí, esto es, la voluntad. Sin embargo, la que parece una hipótesis metafísica queda confirmada por un examen no superficial de la experiencia y, ante todo, de la vida de la especie, donde la especie es eterna, y el individuo, transitorio, no es más que apariencia. Citando el *Bhagavadgita*, Schopenhauer recuerda el principio de «que el individuo viva o muera, no tiene importancia alguna». Lo eterno es por tanto la fuerza y, por ejemplo, su fenomenización en la especie o en el presente; el hombre que por la noche prepara su ropa para el día siguiente es igual al insecto que antes de morir pone un huevo del que surgirá un individuo igual a él; la muerte cosecha víctimas incansablemente, pero precisamente en virtud de ello todo es eterno.

Como también podía preverse fácilmente, la otra guía filosófica de Nietzsche, la *Historia del materialismo* de Lange, expone la hipótesis cíclica al tratar el poema lucreciano, que hace hincapié de manera palmaria en la versión *cosmológica* del retorno. Lange (1886, I, 133 ss.) subraya que si las cosas pudiesen nacer de la nada, tendrían una causa ilimitada y, así, de todo podría nacer cualquier cosa (pongamos, los peces de la tierra y los hombres del mar). Pero esto no ocurre. El mundo ha existido desde siempre y no tendrá un fin (esta es, precisamente, la crítica de la teleología de la que Nietzsche comenzará a sacar prove-

cho en los estudios de 1867-1868 sobre la teleología en Kant, y que extenderá a su mirada global sobre la naturaleza). Por otra parte, la perspectiva lucreciana –y Lange es plenamente consciente de ello– asegura una respuesta por anticipado a quienes, apelando a la disipación de la energía y al final entrópico del mundo, consideraban que era posible negar científicamente el eterno retorno y justificar, no menos científicamente, la historia de la redención. Más allá de los confines de nuestro mundo innumerables átomos, reunidos o separados, continúan sucumbiendo en silencio; si nuestro mundo se precipitase en la entropía, otro igual al nuestro en todos sus detalles debería reproducirse, sin sentido, sin fin y, sobre todo, sin la guía de un dios (Lange, 1866, I, 145).

Como se ha indicado, no es difícil encontrar en la exposición de Lucrecio el eco de debates contemporáneos. En las *Chemische Briefe* (1845), Justus Liebig admitía la existencia de una fuerza vital que se manifiesta cuando los compuestos asumen determinadas disposiciones; no obstante, como la vida comporta también un desarrollo dinámico, el conocimiento de la naturaleza conduciría al conocimiento de Dios. Esta posición será negada, ocho años después, por las «respuestas fisiológicas» del holandés Jacob Moleschott: la vida es *circulación* incesante, carente de sentido unitario –característicamente, el *Kreislauf des Lebens* (1852) de Moleschott, uno de los padres del positivismo, es citado en la *Teleologie* (Moiso, 1993, 126). Se trata de un tema caro al materialismo de la época: Feuerbach (de quien Nietzsche –que lo había leído ya en 1861, Janz, 1978-1979, I, 10– toma la idea de «filosofía del futuro»), había acuñado el lema «el hombre es aquello que come» en la recensión (1850) de otra obra de Moleschott, *Lehre der Nahrungsmittel* (1850). Desde la perspectiva no ya de la biología, sino de la mecánica (D'Iorio, 1995), también en 1852, la memoria de Thomson *On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical*

Energy (1852) centraba el debate en torno a la disipación de la energía, que encontraba sus premisas en el ensayo de Carnot *Réflexion sur la puissance motrice du feu* (1824). Una segunda fase del debate la abriría Clausius en 1865, al desarrollar las implicaciones cosmológicas. Clausius, en efecto, negó que fuese posible considerar el mundo como un ciclo eterno de transformación de la fuerza en materia, desmintiendo el materialismo de Moleschott, Vogt, Büchner y Czolbe; este argumento lo utilizan en términos abiertamente apologéticos dos físicos ingleses, Balfour Stewart y Peter G. Tait: no se encontrará la eternidad en este mundo (Clausius, 1865, e *id.*, 1867). Pero la tesis no queda sin respuesta y el tema se hace cardinal en todos los autores que tuvieron importancia para Nietzsche (Lange, Lasswitz, Nägeli, Du Bois-Reymond). Los argumentos son tres: 1. Si existiese un estado final, habría debido realizarse en el infinito tiempo transcurrido hasta ahora. Se trata de un razonamiento al que ya había recurrido Schopenhauer para negar la filosofía de la historia, que será retomado en los años setenta por Adolf Fick, Hans Vaihinger, Wilhelm Wundt, Otto Liebmann y Otto Caspari (con términos y conclusiones afines a los que, como se ha visto, se encuentran en el cuaderno M III 1). 2. Aun admitiendo que la materia se degrade, el tiempo es una entidad infinita que subsiste independientemente de la materia. Es un argumento (que D'Iorio, 1995, 87 considera, con razón, menos fuerte que el precedente) que se encuentra en Gustav Reuschle y en Wundt. 3. El espacio es infinito, y el segundo principio de la termodinámica se aplica solamente a los sistemas cerrados; si nuestro mundo cayera en la entropía, otros mundos nos cederían energía.

¿Hasta qué punto estaba al corriente Nietzsche del estado de la discusión? También aquí resultan valiosísimas las investigaciones de Paolo D'Iorio (1995, 102 ss.). Como de ordinario, Nietzsche pudo obtener información sobre el eterno retorno y

la termodinámica de Lange (e indirectamente, por tanto, de Heltmholtz) y de Strauss (*Der alte und der neue Glaube*). En 1872, en *Über die Natur der Cometen* de Zöllner, Nietzsche había tenido oportunidad de encontrar una solución organicista al problema de la muerte térmica. A finales de marzo de 1873, toma prestado en Basilea la *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft* de Friederich Mohr (1869), donde se desarrolla un análisis profundo de la teoría mecánica del calor. El libro de Balfour Stewart, *Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State* (1875) estaba enteramente dedicado a la conservación de la energía, y Nietzsche comienza a resumirlo el verano del mismo año en que fue publicado. La refutación de la antinomia cosmológica de Kant fue expuesta por Schopenhauer, y en el § 9 de la segunda *Intempestiva* Nietzsche había ironizado sobre la pretensión de Hartmann de un final del mundo. Finalmente, en mayo de 1875, adquiere el *Cursus* de Dühring (1873), prometiéndose leerlo durante el verano. En el verano de 1881, después de la visión del eterno retorno, estas lecturas se intensifican. Nuevamente según D'Iorio (1995, 103), la fuente principal de este nuevo curso de reflexiones es *Der Zusammenhang der Dinge* de Caspari (1881), que Nietzsche había pedido a su editor. Seguramente, a resultas de las indicaciones encontradas en Caspari (cuyo libro *Die Urgeschichte der Menscheit* de 1887, quizá también conociera –Richter, 1911, 209–) ruega a Overbeck, el 20-21 de agosto de 1881, que le envíe el *Analysis der Wirklichkeit* de Liebmann (1876), *Die Thomson'sche Hypothese* de Caspari, *Die Kraft* de Vogt y *Kant und die Epigonen*, también de Liebmann. Además pide a Overbeck *Denken und Wirklichkeit* de Spir (por lo demás, en Caspari podía ver citadas obras conocidas para él, como las de Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner). A esto se añade *Unser Standpunkt im Weltall* de Proctor (1877), la *Mechanik der Wärme* (1867) de Mayer (a quien se

menciona explícitamente en el cuaderno M III 1) y el *Cursus* de Dühring (citado en los fragmentos y en la correspondencia).

El § 109 de la *Gaya ciencia* puede considerarse como el precipitado de todas las reflexiones y las lecturas del verano de 1881. Es preciso cuidarse de considerar el mundo como un ser viviente (Caspari), ya que no se sabría decir de qué podría nutrirse, ni dónde podría extenderse. Análogamente, conviene no mirar al universo como a una máquina (Vogt), porque una máquina tiene una finalidad, que no se puede encontrar en el cosmos. El orden es una emergencia rara, que ha hecho posible nuestro mundo y, con él, la vida. En otros términos, mecanicismo y biologicismo no serían más que dos resultados transitorios, dos excepciones a un desorden cósmico que, como única «ley» propia (que no se enuncia en este pasaje), reconoce el retorno. Mientras todo lo que nosotros conocemos con nuestros sentidos resulta humanizado (y desde este punto de vista produce nihilismo, desconfianza en una verdad objetiva y en un ser estable), otra mirada reduciría todo a una mota en un universo que no sigue regla alguna, precisamente porque las leyes, sean estas mecánicas o biológicas, pertenecen a una esfera limitada. Desde esta perspectiva, Nietzsche hace valer la hipótesis del retorno en términos hiperbólicos, como el punto de vista absoluto que relativiza todos los demás, consignándolos al estatuto de perspectivas y de fenómenos y, sobre todo, excluyendo que el mundo verdadero pueda nunca convertirse en una fábula. Al recurrir al eterno retorno, Nietzsche apela a una especie de «materia», ni mecánica ni biológica, ni sensible ni inteligible, que desempeña la misma función que en la cosmología platónica del *Timeo* ejerce la *chora* (donde, como es sabido –22b ss.–, se afronta de forma semejante una hipótesis cíclica que disuelva la pretensión historicista que Solón plantea en el diálogo con los sacerdotes de Sais).

De acuerdo con Löwith, podemos concluir que Nietzsche, a través de la hipótesis cíclica, llega a una *metafísica física* (y no a una metafísica más allá de la física). Para entender este último punto, conviene remitirse a la *Théodicée*, cuyos razonamientos tratan de desenredar el doble laberinto representado por la libertad y la necesidad de una parte, y por el continuo y lo indivisible de otra. Desde un punto de vista absoluto, todo se desarrolla según necesidad; pero, en la perspectiva limitada que nos es propia, existe la libertad. La experiencia nos demuestra que siempre es posible una división sucesiva (por tanto, que existe el continuo); pero si no existiese un indivisible último, no se alcanza a comprender en que términos puede hablarse de materia. Hemos hablado intencionadamente de antinomias, porque es notorio que se trata de los argumentos retomados por Kant en las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. Estos conflictos de la razón consigo misma resultan de la heterogeneidad entre el mundo como totalidad matemática y la naturaleza como totalidad dinámica, de suerte que el mundo podrá aparecer ora como infinito ora como finito, ora como compuesto de partes simples ora como resultado de partes infinitamente divisibles, como sujeto a la pura causalidad o como transformable a través de la libertad, como albergando o no un ser absolutamente necesario. Desde el principio, Nietzsche toma partido por el mundo como naturaleza, es decir, como totalidad dinámica y la noción de voluntad de potencia responde precisamente a esta exigencia; al igual que Vogt, tampoco tiene necesidad de pensar en un espacio vacío, que sería tan solo una ilusión sensible; por el contrario, la fuerza construye su propio espacio a medida que lo ocupa. Para cerrar el círculo, esto es, para evitar que este dinamismo se disperse, no le queda más que un último paso: recurrir a una hipótesis cíclica que comporte la convergencia entre ser y devenir y, en definitiva, entre lo que se escribe en el papel (por ejemplo, el punto del geómetra) y lo que se da en la reali-

dad: el punto que, a pesar de la definición euclídea, continúa teniendo partes.

Bibliografía

Obras citadas:

AA.VV., *Nietzsche*, actas del VIII Coloquio Internacional de Royaumont (julio de 1964), Minuit, París, 1967.

Abel, G., *Nietzsche. Die Dynamik des Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1984.

Alexander, S., 1920, *Space, Time, and Deity*, The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918, Dover, Nueva York, 1966[2].

Althaus, H., *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, Nymphenburger, Múnich, 1985 (tr. it. de M. Carpitella, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Laterza, Roma-Bari, 1994).

Andler, Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 vol., Bossard, París, 1920-1931 (nueva ed. 3 vol., Gallimard, París, 1958).

Andreas-Salomé, L., *Nietzsche in seinen Werken*, Wien, 1894 (nueva ed. Reissner, Dresde, 1924; ed. a cargo de E. y T. Pfeiffer, Insel, Frankfurt, 1983; tr. esp. de Luis Pasamar, *Nietzsche*, Zero, Madrid, 1986).

Ansell-Pearson, K. J., *Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism*, en "Nietzsche-Studien", XVI, 1987, pp. 311-39.

— *The Question of F.A. Lange's Influence on Nietzsche: A Critique of Recent Research from the Standpoint of Dionysian*, en "Nietzsche-Studien", XVII, 1988, pp. 539-554.

Aschheim, S. E., *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992.

— ed. alemana de K. Laermann con bibliografia de B. Heber-Schärer, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 1996.

Babich, B. E., *Nietzsche's Philosophy of Science*, State University of New York Press, Albany, 1994 (tr. it. de F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milán, 1996).

Baeumler, A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft,* 1923 (reimpresa con un postfacio, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967)

Barbera, S., *Apollineo e dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche*, en Campioni, Venturelli (eds.), 1992, pp. 45-70.

Bauer, M., *Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J. T. Vogt*, en "Nietzsche-Studien", XIII, 1984, pp. 211-227

Becker, O., *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, en "Blätter für die Deutsche Philosophie", IX, 1936, pp. 368-387 (también en *Ibid.*, *Dasein und Dawesen*, Neske, Pfullingen, 1963, pp. 41-66).

Behler, E., *Selbstkritik der Philosophie in der dekonstruktiven Nietzschelektüre*, en G. Abel, J. Salquarda (eds.), *Krisis der Metaphysik*, de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1989 [tr. it. de F. Iurlano, *Tradizione romantica e decostruzione,* en Campioni, Venturelli (eds.), 1992: pp. 99-129].

Bernard, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* Bailliere, París, 1865 (tr. esp. de Antonio Espina y Capo, *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996).

Bertram, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlín, 1918 (nueva ed. ampliada, con postfacio de H. Buchner, Bouvier, Bonn, 1965[8]; tr. it. de M. Keller, introducción de L. Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bolonia, 1988).

Bittner, R., *Nietzsches Begriff der Wahrheit*, en "Nietzsche-Studien", 1987, XVI, pp. 70-90.

Boscovich, R., *Philosophiæ naturalis theoria*, ex Typographia Remondiniana, Venetiis MDCCLVIII, 1758 (tr. ingl. de J. M. Child, *A Theory of Natural Philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Mass.- Londres, 1966).

Brandes, G., *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, en "Deutsche Rundschau", LXIII, 1890, pp. 52-89.

Cacciari, M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milán, 1976 (tr. esp. *Crisis: ensayo sobre la crísis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI, Madrid, 1982).

Campioni, G., *"Verso qual meta si deve viaggiare". Lettura dell'aforisma 223 da "Opinioni e sentenze diverse" di Friedrich Nietzsche* (1987), en Campioni, Venturelli (eds.), 1992, pp. 131-152.

Campioni, G., Venturelli, A. (eds.), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Nápoles, 1992.

Cassirer, E., 1906, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlín 1911[2] (tr. esp. de W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, FCE, México, 1974).

Cataldi Madonna, L., *Il razionalismo di Nietzsche. Filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*, ESI, Nápoles, 1983.

Churchland, P. M., Hooker, C. A., *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Claparède-Spir, H., *Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir*, en "Philosophie und Leben", VI, 1930, pp. 242-250.

Clark, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Clausius, R., *Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, conferencia pronunciada en la *Züricher naturforschende Gesellschft*, 24 de Abril de 1865 [s.l., s.d.].

— 1867 *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, 2 vols., Vieweg und Sohn, Braunschweig.

Crawford, C., *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1988.

Crombee, J. H., *Nietzsche as Cosmologist: The Idea of the Eternal Recurrence as a Cosmological Doctrine and Some Aspects of Its Relations to the Doctrine of the Will to Power*, en «Interpretation», IV, 1974, pp. 38-47.

Danto, A. C., *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, Nueva York, 1965.

Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 (tr. esp. de Carmen Artal, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994).

— *Nietzsche*, PUF, París, 1965 (tr. it. de F. Rella, *Nietzsche*, Bertani, Verona, 1973).

Del Negro, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*, Rösl & C.ie, Múnich, 1923.

Derrida, J., *La différance*, en *Ibid.*, *Marges – de la philosophie*, Minuit, París, 1968, pp. 1-29 (tr. esp de C. Gonzalez Marín, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989).

— *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, París, 1984 (tr. it. de R. Panattoni, pref. de M. Ferraris, *Otobiographies*, Il Poligrafo, Padua, 1993).

— *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París, 1987 (tr. esp. de Manuel Arranz, *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989).

D'Iorio, P., *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, en "Nietzsche-Studien", XXII, 1993, pp. 257-294.

— *Cosmologie de l'éternel retour*, en "Nietzsche-Studien", XXIV, 1995, pp. 62-123.

Djuric', M., *Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre*, en "Nietzsche-Studien", VIII, 1979, pp. 1-16.

Drews, A., *Nietzsches Philosophie*, Winter, Heidelberg, 1904.

Ewald, O., *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Hofmann, Berlín, 1903.

Fazio, D. M., *Nietzsche e il criticismo*, Quattro Venti, Urbino, 1991.

Fischer, K. R., *Nazism as a Nietzschean "Experiment"*, en "Nietzsche-Studien", VI, 1977, pp. 116-123.

Fleiter, M., 1984, *Wider den Kult des Realen*, Hain, Frankfurt, 1986[2].

Förster-Nietzsche, E., *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 vols., Naumann, Leipzig, 1895-1904.

Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, en AA. VV., 1964, pp. 183-192 (tr. esp. de Alberto Gonzalez Troyano, *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1982).

Fries, J. F., *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Winter, Heidelberg 1828[2] (reimpresión Id., *Sämtliche Schriften*, editada por G. König y L. Geldsetzer, vols. IV, V, VI, Scientia, Aalen 1987).

Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1997.

Gebhardt, W., *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, De Gruyter, Berlín-

Nueva York, 1983.

Giusso, L., *Nietzsche*, Bocca, Milán, 1942.

Granier, J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, París, 1966.

Grimm, R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1977.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968 (tr. esp. de M. Jiménez, *Conocimiento e interés*, Tecnos, Madrid, 1982).

Halévy, D., *Vie de F. Nietzsche*, Calmann Levy, París, 1909 (tr. esp. *La vida de Federico Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires, 1946).

Hartmann, E. von, *Philosophie des Unbewussten*, Dunckers, Berlín, 2.ª ed., 1872.

Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn, 1929 (tr. esp. de Xabier Zubiri *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires, Fausto, 1996).

— *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961 (tr. it. de F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milán, 1994).

Hensel, E., *Der Positivismus Nietzsches, sein Ursprung und seine Überwindung*, Hartung, Königsberg, 1914.

Herbart, F. J., 1813, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, ed. de W. Henckmann, Meiner, Hamburgo, 1993 (tr. it. de G. Vidossich, *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari, 1927).

Houlgate, S., *Kant, Nietzsche and the "Thing in Itself"*, en "Nietzsche-Studien", XXII, 1993, pp. 115-157.

Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche. Eine Biographie*, 3 vosl., Hanser, Múnich-Wien, 1978-1979 (tr. esp. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, *Friedrich Nietzsche*, 4 vols., Madrid, Alianza, 1981-1985).

Jaspers, K., 1936, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlín, 1974 (tr. esp. de Emilio Estín, *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963).

Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín-Leipzig, 1900 (también ed. de la "Deutsche Akademie der Wissenschaften", De Gruyter, Berlín 1967-) (= Ak; las eds. de 1781 y 1787 de la primera *Critica*, abr. KrV, se indican respectivamente con A y B).

Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1950 (tr. it. de R. Vigevani, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Florencia, 1974).

Kaulbach, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, Colonia–Viena, 1980.

Kopp, H., *Geschichte der Chemie*, Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1843-1844.

Kuhn, E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1992.

Laas, E., *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, Weidmann, Berlín, 1879-1884.

Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L., *«Le détour». Nietzsche et la rhetorique*, en «Poëtique», V., 1971.

Ladenburg, A., *Vorträge über die Entwicklungsgeschichte der Chemie in den Letzten 100 Jahren*, Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1869.

Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Reclam, Leipzig, 1866 (tr. esp. de Vicente Colorado, *Historia del materialismo*, 2 vols., Daniel Jorro, Madrid, 1902).

Lichtenberger, H., *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reissner, Dresde, 1899.

Löwith, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Berlín, 1935.

Mädler, J. H., *Der Wunderbau des Weltalls, oder populäre Astronomie*, Heymann, Berlín, 1856.

Magnus, B., *Eternal Recurrence*, en "Nietzsche-Studien", VIII, 1979, pp. 362-377.

Meijers, A., *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, en "Nietzsche-Studien", XVII, 1988, pp. 367-390.

Mittasch, A., *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner, Stuttgart, 1952.

Mohr, F., *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik and Chemie*, Vieweg, Braunschweig, 1869.

Moiso, F., *Preformazione ed epigenesi nell'età goethiana*, en V. Verra (ed.), *Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1992, pp. 119-220.

— *La volontà di potenza di Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione*, en "aut-aut", n. 253, 1993, pp. 119-136.

Moles, A., *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, Lang, Nueva York, 1990.

Montinari, M., 1987, *Compiti della ricerca nietzscheana oggi: il confronto di Nietzsche con la letteratura francese del XIX secolo*, en Campioni, Venturelli (eds.), 1992, pp. 267-282.

Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971.

— *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, en "Nietzsche-Studien", III, 1974, pp. 1-60.

— *Der Organismus als innere Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, en «Nietzsche-Studien», VII, 1978, pp. 189-223 [tr. it. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche,* en Campioni, Venturelli (eds.), 1992, pp. 153-200].

— *Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation*, en "Nietzsche-Studien", X/XI, 1981-1982, pp. 132-177.

Negri, A., *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Nehamas, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Londres, 1985 (tr. it. de D. Stimilli, *Nietzsche: la vita come letteratura*, Armando, Roma, 1989).

Oehler, M., *Nietzsches Bibliothek*, en "XIV Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs", Weimar, 1942.

Oehler, R., *Friderich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Dürr, Leipzig, 1904.

Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1987.

Poellner, P., *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon, Oxford, 1995.

Penzo, G., *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Pouillet, C. S. M., *Eléments de physique expérimentale et de météorologie*, Béchet, París, 1827-1830.

Pozzoli, C. (ed.), *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, Rizzoli, Milán, 1990.

Reinhold, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Widtmann und Manke, Praga-Jena, 1789 (reimp. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963).

Reininger, R., *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Braumüller, Wien-Leipzig, 2.ª ed., 1925.

Richter, C., *Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, París, 1911.

Richter, R., 1903, *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, nueva ed. revisada, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1909[2.]

Riehl, A., 1897, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Frommann, Stuttgart 1901[2] (tr. it. de B.A. Sesta, *Federico Nietzsche artista e pensatore*, Sandron, Milán *et alibi* s.d.).

Salaquarda, J. (ed.), *Nietzsche und Lange*, en «Nietzsche-Studien», VII, 1978, pp. 236-260 (tr. it. *Nietzsche e Lange*, en Campioni,Venturelli (eds.), 1992: pp. 19-43).

Sandvoss, E., *Hitler und Nietzsche*, Musterschmidt, Göttingen, 1969.

Schlechta, K., *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Hanser, Múnich, 1958.

Schlechta, K., Anders, A., *Nietzsche. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Frommann, Stuttgart, 1962.

Schmidt, R. W., *Nietzsches Drossbach-Lektüre*, en "Nietzsche-Studien", XVII, 1988, pp. 465-477.

Selung, B., *Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und Nietzsches. Ein historisch-kritischer Vergleich,* Diss., Bonn, 1926.

Spiekermann, K., *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischen Grundkonzepte*, De Gruyter,

Berlín-Nueva York, 1992.

Stack, G., *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1983.

Stambaugh, J., *Nietzsche's Thought of Eternal Recurrence*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1972.

Stegmaier, W., *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, en "Nietzsche-Studien", XIV, 1985, pp. 69-95.

Steiner, R., *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Felber, Weimar, 1895.

Sterling, M. C., *Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments*, en "Nietzsche-Studien", VI, 1977, pp. 261-291.

Strong, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Trasformation*, University of California Press, Berkeley, 1975.

Taureck, B. H. F., *Nietzsche und der Faschismus*, Junius, Hamburgo, 1989.

Tejera, V., *Nietzsche and Greek Thought*, Nijhoff, Dodrecht, 1987.

Tille, A., *From Darwin to Nietzsche*, Naumann, Berlín, 1895.

Vaihinger, H., *Nietzsche als Philosoph*, Reuter und Reichard, Berlín, 1902.

— 1911, *Die Philosophie des Als ob*, Meiner, Leipzig, 1922[7] (tr. it. de F. Voltaggio, *La filosofia del "come se"*, Ubaldini, Roma, 1967).

Volz, P. D., *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

Warnock, M., *Nietzsche's Theory of Truth*, en M. Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*, Methuen, Londres, 1978, pp. 33-63.

Whitehead, A. N., *Modes of Thought,* Cambridge University Press, Londres-Nueva York, 1938 (tr. esp. de M. de Mora Charles, *Modos de pensamiento*, Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid, 1973).

Whitlock, G., *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the Untold History*, en "Nietzsche-Studien", XXV, 1996, pp. 200-220.

Wilcox, J. T., *Nietzsche Scholarship and "The Correspondence Theory of Truth". The Danto Case,* en "Nietzsche-Studien", XV, 1986, pp. 337-357.

Wright, G. H. von, *Musil and Mach*, introducción a R. Musil, *On Mach's Theories*, Philosophia, Múnich-Viena, 1982.

Würzbach, F., *Die wichtigsten biologischen Erkenntnisse in der Philosophie Nietzsches,* en "Forschungen und Fortschritte", IV, 1928, pp. 14-15.

Zeitler, J., *Nietzsches Ästhetik*, Seemann, Leipzig, 1900.

Zöllner, J. C. F., *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Engelmann, Leipzig, 1872.

ÍNDICE

Portadilla	1
Legal	2
I. Los dos dogmas del nihilismo	3
II. Historia de la metafísica y teoría del contagio	8
III. Ciencia y verdad	13
IV. El mundo verdadero convertido en fábula. ¿Heidegger o Lange?	23
V. Antihistoria del nihilismo	37
VI. Gnoseología y ontología del fenómeno	50
VII. Perspectivismo y monadología	62
VIII. El paradigma biológico	76
IX. Ontología del eterno retorno	93
Bibliografía	112
Otros títulos publicados	124